منطق

۹۳ جرک

میکروفیلم تهیه شد

کتابخانه آستان قدس

اسم کتاب حاشیه بر حاشیه بر حاشیه تهذیب عرب

مصنف ... محمد زاهد هروی

مؤلف

خطی نستعلیق ۱۷ سطری

چاپی

سال چاپ یا تحریر ۱۲۴۳ عدد اوراق ۹۰

جزء کتب منطق شمارهٔ

شمارهٔ عمومی ۸۷۰۹ شمارهٔ قبض

واقف سید علی اصغر اصغرزاده تاریخ وقف اردیبهشت ۱۳۳۸

طول ۲۰ عرض ۱۲ گنجهٔ

باز بینی شد
۵۴ ۱۳ خ

ص ۳۲۴

وما قيل بعض المصدر من مقولة الفعل او الانفعال فمفهوم غير قار الذات والحاصل بالمصدر
هيئة قارة مترتبة عليه لا يصح مطلقا لان الحركة بمعنى التوسط غير قارة من حيث
تجددها بحسب النسبة الى حدود المسافة وبمعنى القطع غير قارة بحسب اجزائها
الحادثة شيئا فشيئا مع ان كلا منهما حاصلة بالتحريك والفعل والانفعال ايضا
قد يكونان دفعيين فتدبر منه منه منه

وقوله ازعم دفع لما يتوهم بينهما وهو انه كيف يكون الحاصل بالمصدر المعلوم صفة للفاعل ويتحقق فيه ... يتحقق الحاصل ... يتحقق بالمصدر ... الدفع ان الحاصل ... في الفاعل كما في فعال اللازم ... وفي غيره كما في فعال المتعدية منه

[stamp]

بسم الله الرحمن الرحيم

قوله والحاصل بالمصدر اه اعلم ان المصدر قد يحصل به للفاعل معنى ثابت قائم به
كما اذا اراد القيام او القعود مثلا في ذاته فحصل له هيئة القيام او القعود
وقد يحصل به في غيره ذلك المعنى كما في ايقاع الحركة في جسم آخر فقد يطلق المصدر
ويراد به ذلك المعنى الحاصل بالايقاع وهو قد يكون وصفا وقد يكون كيفا
او غيرهما وقد يطلق على نفس الايقاع حقيقة وهذا هو الحق من مفهوم الفعل ويكون
مرادا اعتبارها والا لكان له موقع فله ايقاع آخر وهكذا الى غير النهاية فتيا

قوله وهو ما يعبر عنه بالفارسية له قال في الحاشية هذا تفسير للحاصل بالمصدر
المعلوم والاكتفاء به لكونه اصلا ولعلك تفطنت مما ذكرنا ان للمصدر ستة معان
اسمي اذ يفهم منه ان المصدر قد يكون مجهولا ايضا وله حاصل يترتب عليه كما للمعلوم
والمبني للفاعل والمبني للمفعول لتحقيق المقام ان الفاعل اذا احدث امرا في محل
منفعل يحصل له باعتبارته هي الايجاد والايقاع ويقال له المصدر المعلوم
وللمنفعل صفتان ذلك الامر الحاصل فيه بايقاعه والقبول مطلق الاتصاف

انّ من الانفعال التجددي وهذا هو المصدر المجهول وليس بين المصدرين
ذاتي مشترك لانهما من مقولتين المتباينين هما الفعل والانفعال نعم ذلك
الامر الحاصل بالمصدر مشترك بين الفاعل الموجد له والمنفعل القابل له لكنه
الى الفاعل بالايقاع ونسبته الى المنفعل بالقبول لكنه وصفا قائم بالمنفعل وهو
متصف به فههنا ثلثة امور الاول الايقاع وهو المصدر المعلوم والثاني
القبول وهو المصدر المجهول وقد يؤخذ منه مصدر معلوم للفعل اللازم
والثالث الحاصل بالمصدر المعلوم الواقع من الفاعل القائم بالمنفعل
كالجادية والضاربية مثلا فالظاهر انه مأخوذ من نسبة الصفة المشتقة من المصدر المعلوم
اعني مفهوم الجاد والضارب الى الفاعل ومعناه كون الشيء جادا او ضاربا
وهذا الكون هي النسبة وهكذا المبني للمفعول كالمجودية والمضروبية عبارة عن نسبة
المشتق عن المصدر المجهول اعني مفهوم المجود والمضروب الى المنفعل ومعناه كون
الشيء مجودا او مضروبا وكلام المحشي ره وان كان ظاهره يدل على انهما
مأخوذان من اضافة الايقاع الى الفاعل والانفعال الى المفعول فمعنى جادية
زيد مثلا ستودن زيد شخصى را ومعنى مجوديته ستوده شدن زيد فالمصدر المعلوم
اذا اعتبر معه نسبته الى الفاعل كان مبنيا له والمصدر المجهول اذا اعتبر معه نسبة
الى المفعول كان مبنيا له لكن المنظور عنده هو ما علمت ... ان صيغة
الجادية والمجودية ونظايرها تدل على ان المعتبر فيهما اضافة المشتق

الی الموصوف بسببه مصدریته وهی مناط حمل الاشتقاق لاشتمالها علی هیئة

المشتق مع بالنسبة والتاء الزائدة بد المصدریة واذا کان الامر کذلک فمعا

کان معنی الاخرین بعینه معنی الاولین وقوله لکن من حیث اضافتهما

ای الاولین بیان للعینیة واشار بحرف التشبیه الی ان الحکم بالعینیة

انما هو علی التشبیه وهذا مبنی علی تغایر المبدا والمشتق بالذات کما هو

المختار عند المحشی له والجمهور واما علی التحقیق لشارح التجرید فالمشتق اذا

شرط لا شیء کان عین المبدا فالعینیة علی تقدیر الاضافة محققة بلا تشبیه

والفرق بینهما باعتبار الاضافة وعدم اعتبارها فان قیل لیس المذکور فی

الاخرین الا المصدر المعلوم والحاصل به دون المصدر المجهول قلنا الحاصل

بالمصدر لا یصلح ان یکون من حیث الاضافة الی المفعول بمثابة الاولی نسبته

الیه اما الانفعال وهو نفس المصدر المجهول واما قیامه به وهو بعد الا اعتبار

اثر مترتب علی الانفعال احیان نق انه حاصل بالمصدر المجهول فالمراد

بالاولین ما بیناه لکن المحشی ره ذکر المصدر المعلوم والحاصل به اکتفاء بالاصل

وذکره بمنزله ذکره مع فروعه فلا حاجة الی التنصیص بذکر المجهول وحاصله الحاصل

واذا عرفت هذا فلا المتک شاکا فی ان للمصدر حصة معان واما ما اشتهر فی

افواه الناس من الامر السادس وهو الحاصل بالمصدر المجهول المغایر بالذات

للحاصل بالمعلوم فلیس له اثر فی کتب القوم ولا سبیل للعقل الی اثباته الا ان الحاصل بالمعلوم

بالمصدر

قوله وعلى هذا التقدير اللام حاصله ان اللام في الحمد اما على تقدير ارادة المصدر المبني للفاعل وهو الحامدية للعهد
لا للجنس والاستغراق لانهما لو كانت لهما لكان المعنى ان جنس الحامدية وجميع الحامدية ثابتة لله تعالى وهو غير جائز
لان ما هو سور حامدية ثابتة لنفسه صفة للغير لا له فلم يكن جميع الافراد ولا حقيقة الحامدية مطلقا صفة
فان قلت التخصيص بقوله على هذا التقدير يقتضي ان اللام على تقدير ارادة معنى المصدري مشترك لا يكون للعهد
مع انه يجوز ان يكون فيه ايضا للعهد ويراد به حمده تعالى لذاته قلت المراد ان اللام على تقدير المصدر المبني للفاعل
يكون للعهد فقط لا للاستغراق والجنس وعلى تقدير ارادة غيره يكون له ولغيره ايضا فتخصيص المعنى بالعهدية بهذا
المعنى وما قيل ان اللام على تقدير المصدر المعلوم ايضا لا يكون الا للعهد بهذا الدليل بعينه فما وجه التخصيص
ليس بشيء لان حمد زيد وان كان حامدية الا انه لكنه لا يكون محمودا ما لم يكن متصفا بالكمال والكمال للذات تعالى
وهو محمود في جميع حمده الحامد تعالى فيصح ان جميع افراد الحمد ثابتة لله تعالى وهو محمود في حمد كل شيء بالذات

بالمعلوم يصح ان يجعل حاصلا بالمعلوم المجهول بهما من حيث ان حصوله وقيامه
بالمنفعل يترتب على الانفعال الحاصل فله اعتبار ان وقيل ان يقال
هو القدر المشترك بين تلك المعاني اعني المطلق عليه الحمد بطريق عموم
المجاز وهذا ايضا مما يمكن ان يراد بالحمد على ما هو المشهور وقد قيل قوله
او المصدر المبني للفاعل الخ قال في الحاشية على هذا التقدير اللام
في الحمد للعهد والاشارة الى الحامدية الكاملة وهي حامدية الله تعالى
لذاته وعلى كل تقدير الحمد فقد يحتمل الانشاء والاخبار والاول ادفق
بالحديث انتهى وهو قوله عليه السلام كل امر ذي بال لم يبدأ بالحمد لله فهو
اقطع وجعل اللام للعهد اشارة الى الحامدية الكاملة ايضا اوفق
بالحديث وهو قوله صلى الله عليه وسلم لا احصي ثناء عليك انت كما اثنيت
على نفسك قال السيد قدس سره قال المحققون حقيقة الحمد اظهار صفات الكمال
وذلك قد يكون بالقول وقد يكون بالفعل وهذا اقوى لان الافعال
تدل عليها دلالة عقلية قطعية لا يتصور فيها التخلف بخلاف الاقوال فان
دلالتها عليها وضعية وقد يتخلف عنها مدلولها ومن هذا القبيل حمد الله تعالى
وثناؤه على ذاته وذلك لانه تعالى حين بسط بساط الوجود على الممكنات
لا تحصى ووضع عليها فوائده التي لا تتناهى فقد كشف عنه صفات كماله
واظهرها بدلالة قطعية تفصيلية غير متناهية فان كل ذرة من ذرات

كتابخانه آستان قدس

الوجود تدل عليها ولا يتصور في العبارات مثل هذه الدلالة فظهر ان
حامدية الله تعالى على الحمد الوجه فاذا اريد بالحمد ههنا هذا المعنى فينبغي
ان يكون اللام للعهد اشارة اليه والانباء على الحق من ان خالق كل
شيء حتى افعال العباد هو الله تعالى او يكون للجنس واختصاصه به يفهم من اللام
التمليك وللاستغراق ليدل على ان جميع المحامد له تعالى **قوله** فان قيل الحمد
اه ايراد على تقدير ان يكون المراد بالحمد المعنى المصدري والحاصل
بالمصدر لانه على كلا التقديرين امر قولي فعلي **قوله** فيلزم ان يكون اه
هذا الحمل لوجهين احدهما لزوم كون ذات المحمود مقولا وملفوظا
نظرا الى ان تعلق الحمد بها بعينه تعلق القول بها بناء على اتحادهما بحسب
الحمل فكما يصدق عليها المحمود يصدق عليها المقول والاخر لزوم
كون المقول الى ما يتلفظ به كقول الحامد زيد شجاع محمود الا ان القول
الخاص المتعلق به هو الحمد فكما ان له مقول خاص يلزم ان يكون له محمود
بناء على اتحادهما اقول فان قول زيد مثلا محمود بمعنى انه محمود له او فيه
اي في حقه القول الخاص فهو المقول له لا بمعنى انه محمود به حتى
يكون مقولا به فاذا ذلك القول الخاص يكون له مقول به فهو محمود به
لا المقول فيه وله حتى يلزم كونه محمودا فيه وله وبالجملة المحمود به والمقول به
متحدان لكن المحمود له والمقول له متحدان بلا اشكال **قوله** لا يستلزم

صدق

صدق الخ قال في الحاشية الحاصل انه ان اريد بقوله الحمد قول خاص
الاتحاد بحسب المفهوم فهذه المقدمة ممنوعة وان اريد الاتحاد بحسب
الصدق فالمقدمة الثانية ممنوعة لكن الكلام في الجواب على الشق
الثاني لان الشق الاول بعيد كل البعد انتهى اقول الشق الاول ليس ببعيد عند
الوهم فضلا عن العقل لان العموم والخصوص مما بينهما ينافي الترادف
فالثاني متعين ولا يتم الجواب لان صدق المبدأ على امر هو هو لا يمكن
الا على تقدير كون المحمول ذاتيا كما تقرر عند المحشي وغيره من المحققين
حيث قالوا ان الوجود وكذا ساير المعاني المصدرية ليس لها فرد
سوى الحصص وكل كلي بالقياس الى حصصه نوع حقيقي وصرح المحشي
في حاشيته على شرح المواقف في مبحث الوجود ان حمل العارض على المعروض
بالمواطاة باطل ومن ههنا يحملون نحو زيد عدل على المبالغة فيلزم
على تقدير الاتحاد بحسب الحمل اتحادهما بالذات وهو يستلزم الاتحاد
بين المشتقين وكذلك صدق مفهوم المشتق على مفهوم مشتق آخر
يستلزم صدق المبدأ على المبدأ كما حققه المحشي في تلك الحاشية حيث
قال تعريف المشتق بمفهوم مشتق آخر يستلزم تعريف المبدأ بالمبدأ
والسر يوجب الحمل نعم صدق المشتق على ما يصدق عليه المشتق الآخر صدقا
عرضيا لا يستلزم صدق المبدأ على المبدأ اللهم الا ان يقال ان المحشي ره

حصصه

حمل كلام القايل ههنا على ما هو المشهور عند القوم من تجويز حمل المعنى المصدري
على معروضه مواطاة لانهم يقولون ان الوجودات الخارجية التي هي مبادي
الاثار امور منضمة الى الحقائق الموجودة من الممكنات والوجود المطلق
اي مفهومه المصدري الانتزاعي يصدق على تلك الوجودات المعروضة له
صدقا عرضيا فاجاب عنه بمنع اللازم فتدبر **قوله** من اسناد صفة
هذا الحمل الوجهين احدهما ان يكون المحمود به وصفا مسندا الى المحمود على
ان يكون اضافة الاسناد الى الوصف من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف
قال السيد السند له تلك الشجاعة من حيث انها كانت الوصف كانت محمودا بها
ومن حيث قيامها بمحلها كانت محمودا عليها فهما متغايران بالاعتبار
والاخر وهو الظاهر ان يكون المحمود به هو الاسناد وكذا قوله من اوصاف المحمود
لوصف حسن فعلى الاول يكون الحكاية من باب التصورات وعلى الثاني
من باب القضايا ان كان الاسناد خبريا قال في الحاشية هذا الحمل لكن
والاشكال ان الاوصاف بعد الحكم تصير اخبارا كما ان الاخبار قبل الحكم كانت
اوصافا اقول الاخبار بالحمد وسائر الاوصاف الكمالية حمد فيكون الثناء على
صورة الخبر فالحكاية ههنا على كل تقدير من باب التصورات وعلى هذا الحمل
قولهم الحمد لله من جملة كل حمد فالحكاية محكي عنه والمغايرة بالاعتبار فتامل
قوله فلا فرق بينهما الخ اي لا فرق بينهما الا ما سيذكره حصوصيته

الحكاية عين المحكي عنه وهو قد يكون بالاعتبار اذا كانت من التصورات وقد
يكون بالذات اذا كانت من القضايا فلا يرد ان هذا الظاهر يدل
على انهما متحدان بالذات ومتغايران بالاعتبار وان كان الاسناد
خبريا وهو ينافي ما حققه المحشي عليه في التصديقات من ان الحكاية في القضية
مغاير بالذات لما حكي عنه او يقال ان المحكي عنه في القضايا قد يراد به المصداق
وهو مغاير بالذات للحكاية كما حققه في التصديقات وقد يراد به النسبة
بحسب وجودها في نفسها وان كان ذلك في الذهن فحينئذ يكون مغايرا لها
بالاعتبار فانها من حيث حصولها بحسب تعمل العقل وملاحظته ومن حيث
وجودها في نفس الامر بحسب كونها منتزعة عن امر شانه ان ينتزع عنه مع قطع
النظر عن خصوص ملاحظة العقل وتعمله محكي عنها وهذا هو المراد ههنا **قوله**
مما يصلح لاحدهما اذ لا نهما لما اتحدا ذاتا فكل ما يصلح لهما بالاعتبارين
وكذا الاسناد بحسب الوجودين الا ان الاسناد الحاصل في الذهن يصلح ان
يكون محمودا عليه بحسب وجوده في نفس الامر وان كان في زعم الحامد **قوله**
الا ان تفوه هذا استثناء مفرغ لقوله من قوله فلا فرق بينهما في الحقيقة
الا بحسب الحكاية والمحكي عنه اي في جميع الاوقات الا عند القول بكون
احدهما اختياريا والاخر [illegible] كما هو القول الثالث فقوله الا ان
تفرق بعد الا وقع طرفا بناء على ان المصدر واستعمال المصادر في مواضع

الظروف شايع ويمكن ان يجعل متعلقا لقوله مما يصلح لاحدهما والحال
واحد فيجوز تغايرهما بالذات قال في الحاشيه والتفصيل ان الظاهر ان
المحمود عليه يا مرتب وبنى عليه الحمد وهو ليس الا ما يحكي عنه بالمحمود به
وح لا يكون بينهما تغاير بالذات ولا يتصور اختياريه احدهما وعدم
اختياريه الآخر فيبطل القول الثالث بالضرورة الا ان يكون المراد بما يقع
محمودا عليه في الكلام وان فسر المحمود عليه بالباعث على الحمد يمكن ان
يكون مغايرا بالذات ويتصور اختياريه احدهما وعدم اختياريه الآخر
لكن لا يخفى على الفهم السليم والذهن المستقيم انه لا يبطل القول الاول ايضا
اذ كون المحمود به فقط اختياريا على تقدير اتحاده مع المحمود عليه
المحكي عنه مما لا يتصور ايضا لانا نقول قوله فقط وقع مقابلا لقوله في بيان
المذهب الثاني ان يكون المحمود به والممدوح به اختياريين فمعناه دون المحمود عليه
واما حال المحمود عليه فمسكوت عنه بخلاف القول الثالث فانه مصرح بتعميم
المحمود به والممدوح به وعليه واعلم ان القوم اختلفوا في المحمود عليه فالجمهور
على انه الباعث على الحمد وقيل ما وقع بازائه الحمد من نعمة وغيرها سواء كان
باعثا ام لا كما اذا كان الباعث على الحمد عطاء الفرس اياه فاعطاه
المحمود ثوبا فالواقع بازاء الحمد وما يقابله اعطاء الثوب وهو المحمود عليه
مع ان الباعث عليه غيره وانت خبير بان ما يقع بازائه متأخر عن الحمد

فلا يكون

فلا يكون محمودا عليه اذ المحمود عليه يجب ان يكون مقدما عليه كما يدل عليه
كلمة على وقيل انما يقع الحمد بازائه يلزم ان يكون هو الباعث على الحمد
ثم انهم قد ارادوا بالمحمود عليه ما يدخل عليه كلمة على او لام التعليل ونحوهما
في الكلام وهو ايضا قد يكون غير ما يحكي عنه بالمحمود به كقولهم حمدت الله على
انعامه او لا فالمحمود به في هذا القول هو اسناد الحمد اليه تعالى والمحكي عنه
هو الصفات العليا المحمودية والمحمود عليه هو الانعام وهو مغاير بالذات
للمحمودية ومن افعال الاختيارية ثم من ذهب الى القول الثالث اراد
احد من هذه المعاني ورد عليه بان المحمود عليه في حمده تعالى على صفاته
الحقيقية كالعلم والقدرة وغيرهما لا يمكن ان يكون اختياريا والا
يلزم حدوثها وهو باطل ومثله يرد على القول الاول ايضا لان تلك
الصفات كثيرا ما يجعل محمودا بها واجيب عنه بان اطلاق الحمد هناك على
سبيل المجاز يتدبر فيه او يراد بها الافعال المترتبة عليها واطلاق المبادي
على الآثار شايع وقد يقال الحمد هو اظهار صفات الكمالية سواء كان
بالقول او بالفعل وهذا اقوى وحمده تعالى على صفاته من هذا الباب
وقيل المراد بالاختياري ما وقع من المختار وان لم يكن تلك الصفة بخصوصها
صادرة عنه بالاختيار ثم اعلم ان تفسير المحمود عليه بالباعث على الحمد بعد
عن العنوان لان الباعث على الفعل ما لاجله ذلك الفعل فحقه ان يعبر عنه

يحتمل ان يكون بالنظر الى كلمة على وحمله على التعلق والترتب
القريب والتعلق والترتب عليه ترتيب الحكم على الوصف ومن حيث
انه الوصف الذي جعله محمودا عليه من حيث
شمول الاتصاف
الاتصاف ومحمود ابه ... ولم
بعد ... بتفسير الجمهور تامل تدبر

منه

بالمحمود له والمحمود عليه ما يستتبع ويترتب عليه الحمد وهو الفعل الجميل وما يحكى
عنه هو المحمود به فهو ليس الا المحكي عنه كما اختاره المحشي الخطائي قوله والتعظيم
قيل التعظيم والتبجيل مترادفان وفائدة العطف بينهما مخطط تقرير المعنى مع
الاشارة الى اشتراط التعظيم ظاهرا او باطنا في الحمد واستفادة هذا المعنى
اما بناء على انه يستفاد من التكرار ارادة الفرد الكامل واما بناء على ان الظاهر
من العطف المغايرة بينهما وخص الاول بالظاهر لانه المتبادر اولا والثاني
بالباطني لانه التابع اخيرا ولم يعكس الامر رعاية للسجع ثم المراد بالتعظيم الباطني
ما هو المراد بالقلب وهو ما يعبر عنه بالفارسية به بزرگ داشتن از دل وهذا
لا يستلزم التصديق بل اتصاف المحمود بتلك الصفة الحسنة المستند اليه بل يكفيه
التخيل والتعقل كما حقق في مدارج الشعر ثم قال السيد السند له اذا عري عن مطابقة
الاعتقاد او هو خالف افعال الجوارح لم يكن حمدا حقيقة بل استهزاء وسخرية
ليس بصواب قوله الفعل الجميل اه هذا اما بطريق المجاز المرسل والمجاز
بالحذف ويكفي دليلا عليه تصريحاتهم بان الحمد لا يكون الا بالافعال الاختيارية
الجميلة وهذا امر لغوي او عرفي يكفيه تصريح ائمة الفن فلا يرد ما قيل ان الجميل
يجوز ان يكون صفة لغير الفعل او يجوز ان يراد به المعنى اللغوي وحاصل الكلام
ان الجميل المأخوذ في تعريف الحمد فعل حسن وكل فعل حسن اختياري بناء على ان
الامور الاعتبارية الاضطرارية والطبيعية لا توصف بالحسن والقبح بل لا بد

والعود

7

في العرف من الافعال فكذلك الجميل اختياري ثم قيل ان هذا الدليل يرجع
الى قياس كما في المساواة بان يقال الجميل صفة للفعل وكل فعل اختياري
فالجميل صفة للاختياري وكل صفة للاختياري اختياري فالجميل اختياري وما
يتكلف في دفع المنوع الواردة على مقدماته ليس على ما ينبغي فتامل
قوله لا يطلق في العرف الخ انما قال في العرف لانه في اللغة عبارة عما يعم ال
وغيره اذ المصدر لغة اسم للحدث اي المعنى القائم بالغير صدر عنه
كالضرب او لم يصدر عنه كالطول فانه جار على الفعل بعد اشتقاقه منه
تاكيدا نحو طال زيد طولا قوله وهكذا حمل المحقق اشارة الى ان حمل
الشارح كذا ذكره المحقق في حاشيته والحمل معللا بالتعليل المذكور بعينه
للاستشهاد على حمل الجميل المحمود به على الاختياري لان ظاهر كلام المحقق
في تلك الحاشية في الجميل المحمود عليه دون المحمود به بخلاف كلام الشارح
قوله لا يخفى ما فيه اه اشارة الى المنوع الواردة على مقدمات الدليل
من منع حمل الجميل على الفعل لجواز ان يكون بمعنى الانعام ومنع حمل الفعل على العرفي
لجواز ان يراد به المعنى اللغوي وقوله لكن المقام خطابي اشارة الى الجواب
وهو ان ما ذكره الشارح ليس في مقام الاستدلال بل هو توجيه لعبارة
التعريف ليطابق ما حققه المحققون من اختصاص الحمد بالجميل الاختياري
فيكفيه الاحتمال الصحيح المظنون لان الفرق بين المتعارف والمصادر بلا دليل

بعد عن العقل علم ان قوله لا يخفى ما فيه لكن المقام حطابة يتحمل جد تأمل
والمنع مندفعة لما قررنا سابقا فتأمل قوله ولو جعله الطائي التمسك
بالمثال المذكور انما هو بالنظر الى قوله على صفاتها فرد عليه انه في القول
بحمدتها على صفاتها المحمود عليه وفي القول بمدحتها على صفاتها ممدوح
عليه فينبغي ان تمسك على القول الثالث والشارح المحقق في صدد تخصيص
المحمود به بالاختيار وتعميم الممدوح به فلا تم التمسك على ما هو في صدده
فاشار المحشي لدابه الى توجيه التمسك على الوجهين احدهما ان قوله على صفاتها
من تتمة المثال المذكور الدائر على الالسنة وانما التمسك بالنظر الى قوله لهم
مدحت اللؤلؤ وعدم قولهم حمدت اللؤلؤ فالممدوح به في هذا المثال
حيث كان او انشاء هو كون اللؤلؤ ممدوحا لانه المسند به في صورة الحمد
يكون المحمود به كونها محمودة على صفاتها وهما ليسا باختياريين ولهما
قال سواء كان المثال اخبار به او انشاء دفعا لما يتوهم من ان هذا التوجيه على
تقدير كون المثال انشاء ظاهر واما على تقدير خبريته فمحل تامل على هذا
ان المدح كان بغير هذا القول اعني الصفات ووجه الدفع ان الاخبار
بالمدح او الحمد انشاء مدح او حمد كما هو المشهور والاخر تسليم التمسك
بالنظر الى قوله على صفاتها بان فيه ايضا اسناد الصفات الى اللؤلؤ
فهو ممدوح به ولا ينافيه كونه ممدوحا عليه في الكلام بل كلما كان محمودا

في الكلام

في الكلام يكون ممدوحا به ايضا فيه من حيث اسناده واضافته الى الممدوح
من غير عكس فلا تلازم بينهما بحسب الوقوع في الكلام بل عموم مطلق وان كان
بحسب الوقوع في نفس الامر متلازمين على تقدير عدم الاخذ الاختيارية
في احدهما فقط وهكذا حال المحمود عليه وبه بحسب الوقوع في الكلام و
الوقوع في نفس الامر فافهم قوله وتحقق ههنا اه اي بدون ذكر المحمود عليه
هذا اذا كان المراد بالمحمود عليه ما يقع محمودا عليه في الكلام والا لم يصح حملهما
كما لا يصح حمدتها على صفاتها ضرورة انه لا بد في الحمد مما هو محمود عليه في
الواقع وهو على تقدير القول بالاختيارية لا يكون في اللؤلؤ هكذا نقل عنه
قوله لا يحتمل الصدق مطلقا اي المطلقا ولا من وجه اذ كل من الدلالتين
من المنطق المصدرية التي يمتنع حملها مواطاة على غير حصصها فلا يصح حمل كل
واحد منهما على الاخر المغاير له بحسب الذات والمفهوم فتأمل قوله الاتصال
بالفعل اه قيل ان كان المط هو الفلاح في الدنيا والاخرة فطريق الاسلام
موصل اليه بالفعل اذ الايمان والاعمال عاصم من عذاب الدارين عاجلا او اجلا
تفضل من الله تعالى وان كان المط الوصل الى الله تعالى فالصالة اليه بالفعل
لا يخلو عن اشكال اقول معرفة كنهه ممتنع والرؤية غير واقع في الدنيا فليس المط
منه فالمراد بالوصول الى الله الوصول الى مرتبة القرب والاخلاص المحقق
ما وليائه فهو حاصل بالفعل لمصلة بانضمام المجاهدة والرياضات الباطنة التي هي

قوله فالمراد بالوصول ... [illegible] ... الدلالة ... الاولى
... ماخوذة ... الثانية ... الاولى ... العموم ...
... الثانية ... الصدق ... [illegible]

قوله

من طرف الاسلام اى الايمان والعمل من غير لزوم الاشكال وايضا من
لم يؤمن به فلم يحصل له قطعا مآل قوله لم يكن ثم قال اى لم يكن الفرق بينهما بحسب التحقيق
واما الفرق بحسب المفهوم والحمل فهو بحاله على كل تقدير فالنقض يقول لتعداد اشاره بينهما
الى جواب ما قال الشارح المحقق فى حاشيته على حاشية السيد السند على شرح المطالع حيث
قال وهناك بحث آخر وهو ان الهدى مطاوع للهداية فالهداية باى معنى كان
يكون الهدى بمعنى مطاوعه فلا يتخلف عنه ضرورة فلا يجوز حمله على المعنى الاول
ايضا لاشتراك المحذور وذكر الفاضل الهراتى ما حاصله استحباب العمى على الاتصال
هو عدم الوصول واستحباب العمى على الاراءة هو عدم الرؤية وكما لا يتصور
لعدم الاتصال عدم الوصول لانه مطاوعه وكذلك لا يتصور لعدم الاراءة
عدم الرؤية لانها مطاوعه على الاول يعلل الخلاف فاهو فى معنى الهداية واما الهدى
فهو مطاوع للمعنى الثانى وفاقا فيصح حمل الهداية على المعنى الاول ويمتنع حمله على المعنى الثانى
لانا نقول كون الهدى بمعنى الوصول مع عدم كون الهداية بمعنى الاتصال اصلا
مستبعد جدا على انه قال فى تاج المصادر الهدى راه نمودن وراه يافتن
وحاصل الجواب ان النقض بالآية على المعنى الثانى ظاهر الورود لان المراد بالايصال
الاتصال بالفعل لا بالقوة لا دلالة منه ولما لم يؤمنوا ثمود بينهم صالح عليه السلام
فلم يتحقق الاتصال فى حقهم وما قال من اشتراك المحذور فلان قوله تعالى
فاستحبوا العمى اى فقدان طريق على الهدى اى وجدان طريق الحق على انهم بعد الاراءة

الهداية راه نمودن والهدى راه يافتن

والرؤية وبعد الدعوة الى طريق الحق لم يسلكوه والرؤية لا يستلزم السلوك
مع ان فى تقرير البحث خلط بين الهداية والهدى حيث قال استحباب العمى على الاتصال
وعلى الاراءة واحد الهدى بمعنى الهداية والصواب تسميته عليه مورد النقض حيث
زعم ان مناطه قوله فاستحبوا العمى على الهدى والظاهر ان مناط النقض قوله تعالى واما
ثمود فهديناهم من حيث انهم لم يؤمنوا كما قررناه ثم قال المحقق فى الجواب
عنه بناء على ما ظنه مورد النقض ان الهدى ههنا مطاوع للمعنى الاول ومعناه الاراءة
فارسا بهم الطريق فاستحبوا العمى على رؤية الطريق وبهذه كناية عن عدم سلوكهم
الطريق فيصح حمله على المعنى الاول من غير خلل ولا يجوز حمله على المعنى الثانى والا لكان
الهدى مطاوعه فيصير المعنى اوصلناهم فاستحبوا العمى على الوصول ولا يخفى ما فيه
قوله والظاهر هو الاحتمال الثانى الخ استدل المحشى على ابطال الاحتمالات الثلث
الباقية ثم نبه على ما صرح المحقق فى شرح المقاصد فاشار بقوله ان المعنى الاول
هو المعتبر فى كتب اللغة والمقصود فيها بيان ما وضع له اللفظ بخلاف الثانى الى بطلان
احتمال الاول بل الثالث والرابع ايضا وقوله ومن المعلوم اه جواب سؤال مقدر
وهو انه يجوز ان يكون المعنى الاول من المجازات المتعارفة عند اهل اللسان
وقد يفسر اللفظ بها فى كتب اللغة فاجاب بان النقل خلاف الاصل فلا يصار اليه
الا بدليل وهو هنا منتف بتقرير على انه الاصل هى الحقيقة وقوله قد لو ورد ومنعه
اشارة الى ابطال احتمال الثالث والرابع فلما بطلت الاحتمالات الثلث

لعل الاحتمال الثاني ساقط من صار راسا وقوله وقد صح المصدر اشارة الى اثباته
او ما ثبت لي اشت فاني الاجر ارفع لسل الحار قوله حاصله ان الهداية المراد به دفع
ايراد بعض الناظرين على ما نقل من المحقق في الحاشية حيث قال ويمكن ان تكون
الهداية في قوله تعالى انك لا تهدي من احببت الدلالة على ما يوصل الى المطلوب يعني
انك لا يمكنك من ارادة الطريق الكل من احببت بل انما يمكنك على ارادته لمن اراد
فاورد عليه ان تحصيله ليس بمكنه واستقلاله في فعل الهداية ففيه ارتكاب
مجاز في قوله لا تهدي بجعله بمعنى الاستقلال ويمكن مثله في قوله تعالى واما ثمود فهديناهم
اي دعوناهم الى الهداية فاستحبوا العمى يعني انا اظهرنا مقدمات الاهتداء الى الحق
عليهم من بعث الرسل واظهار المعجزات على يده فاستحبوا العمى فاحتمال الاضمار
كاحتمال التجوز مشترك ايضا وحاصل جواب المحشي له ان المقصود من قوله انك لا
بيان نفي الهداية بمعنى الارادة بحيث الحقيقة عنه بحسب نفي التمكن والاقتدار عليها
لا ان معناها ههنا ذلك فالمراد معناها الحقيقي من غير ارتكاب التجوز قال
قوله وكان في الآية الى هذا ايضا دفع لما اورده البعض من ان التخصيص
بالاحباء يابى عن هذا الدفع فانه عدم تمكنه صلى الله عليه وسلم على الهداية
شامل للاحباء وغيرهم بل ذلك ليس مخصوصا بالهداية وبفعله صلى الله عليه وسلم
بل جميع افعاله وافعال غيره كذلك لان الاقتدار عليها من الله تعالى وحاصل
الدفع ان ذلك لانه تسلية النبي عليه السلام حين عالج بعض قرابته الى الايمان

وبالغ

وبالغ فيه وبذل جهده فلم يؤمنوا وحصل له عليه السلام بسبب حزن فان التخصيص
بالنظر الى وقوع المبالغة في هدايتهم وزيادة الاهتمام لشأنهم مع تمنيه عليه السلام انه
عليه السلام لا يقدر عليها مع المبالغة في حقهم فانه ان غيره وغيرهم وهذا
لا ينافي العموم ولكن ان تقول ان هذا مناقشة اوردها المحشي له على من
حمل الآية المذكورة على المعنى الاول على وجه لا يرد عليها شيء مما يرد عليه
مناقشة المحقق بان الهداية بالمعنى الاول اعم من كونها مع الوصول
او لا فههنا ذكر العام واراده الخاص من حيث انه مصداق لذلك العام مع
قطع النظر عن الخصوصية واطلاق لفظ العام على الخاص من حيث انه عام
من باب الحقيقة وفيه نظر لان المنفي ههنا اما الخاص من حيث الخصوصية او العام
بما هو العام فلا يصح الحمل الا على الطريق الثاني فيكون مجازا المحقق الا ان تقول المراد
نفي مطلق الدلالة على ما يوصل الى المطلوب باعتبار تحققه في هذا الخاص لا الدلالة المطلقة
ومطلق الشيء ينتفي بانتفاء فردما كما انه يتحقق بوجود فردما فتامل ان اطلاق
الانسان مثلا يعني اطلاق الانسان على زيد مثلا من حيث انه انسان مع
قطع النظر عن الخصوصية اطلاق حقيقي لانه استعمال اللفظ فيما وضع له واما اطلاقه
عليه من حيث الخصوصية فهو مجازي لانه استعمال اللفظ الموضوع للمعنى الكلي
في غير الموضوع له وهو الفرد المخصوص كذا فيما نقل عنه ينبغي ان الحمل
على ذلك الى اي على الهداية والاضلال الحقيقة من حيث انه يتعلق

خالق الايمان والاهتداء والكفر والاضلال وخالق اسبابهما وانما نسب
الى غيره بحسب الظاهر من حيث انه كاسب او على ذكر العام وارادة الخاص فالمراد
بالهداية مطلق الارادة مع الوصول وبالاضلال ما يقابلها اذ خلق الايمان
والاهتداء في المهتدى يستوجب الوصول كذا الاضلال بخلق الكفر والاضلال في
الكافر والضال يستوجب عدمه وانما كان الحمل عليه متعذرا لان من يهده الله
فلا مضل له ومن يضلله فلا هادي له فالهداية المنسوبة الى الله تعالى من غير مدخلية فعل
العبد يكون مع الوصول لا محالة وكذا الاضلال فتامل قوله يهدي للتي
هي اقوم اي بين الطريق التي هي اقوم والمفعول الاول محذوف اي يهدي الناس
تلك الطريق وهي كناية عن الايمان والاعمال الصالحة قوله يدل على تعدد
نحو استعمال اداي استعمالها في المعنيين على انحاء مختلفة سواء كان المعنيان حقيقيين او احدهما
حقيقيا والآخر مجازيا او كانت موضوعة للقدر المشترك بينهما فلا يدل
على الاشتراك اللفظي بخصوصه والظاهر ما نقل من المقام اختصاص احد الاستعمالين
باحد المعنيين واختصاص الآخر بالآخر لكن ما نقل الحشي له من الجوهري يدل الكل
على انهما بمعنى واحد وفي كلام النحويين وان كانا باعتبار التعدي واللازم ان ذلك
المعنى هو المعنى اللغوي وقد نقل عن الزمخشري له ان المعنى المتعدي بحرف الجر
مطلق المعنى الدلالة الموصلة والمتعدي بنفسها ايضا كذلك المعنى بغير الوصول والمعنى
الثاني عليه الموصلة وقد نقل عنه عكس ذلك والكلام على كل تقدير لا اختصاص لاحد

فيه تنزه لما ان الهداية لما كان بمعنى الاول
فلكيف يصح الاسناد الى غير الله تعالى بمعنى الايصال وحده
ان الهداية بالمعنى الاول اذ وان نسب الله تعالى
فباعتبار قوة الشبهة بمعنى الايصال ٢
صاحب

باحد

باحد الاستعمالين قوله ان التزم المصنف اذ نعني التزم التقيد في مورد مخصوص
بعد ان علم صحة اطلاقه في المورد الآخر علامة كونه مجازا كلمة الكفر ونور الايمان
والمتعدي بالحروف مقيد بها فيكون بمعنى الاول مجازا واجاب عنه المحشي بان
المتعدي بالحروف مقيد بها للمفعول بواسطة الحروف فهي واسطة في التقييد بالمفعول
والتقييد ههنا ليس من امارات المجاز فان الهداية بالمعنى الثاني ايضا مقيد بالمفعول الثاني
ولم يوجد استعمالها بدونه في شيء من المواضع فافهم ويمكن ان يكون قوله واسطة
واسطة في التقييد ردا على قول المتوهم ان المتعدي بالحروف مقيد بها ونقل
عن الجوهري جواب عن اعتراضه بمنع الالتزام يعني ليس ههنا التزم التقييد بالحروف
فان الهداية بالمعنى اللغوي عني الدلالة على ما يوصل قد يستعمل متعديا بنفسها لغة
اهل الحجاز المعتبرة عند اهل اللسان فعلم منه صحة استعماله بدونه مطلقا في ذلك المعنى
لا في مورد آخر فتامل قوله فان السواء المشهور على ما في كتب اللغة انه بمعنى الوسط
الذي يفضي سالكه الى المطلوب وهو ما يعبر عنه بالفارسية به ميانه وميانه سي
فهو اسم للحاصل بالمصدر واما الاستواء فهو مصدر بمعنى راست شدن وراست
كردن لكن الزمخشري فسر السواء بالاستواء والمستوي الصاحب حيث قال في قوله تعالى
سواء عليهم بمعنى الاستواء وفي قوله تعالى في اربعة ايام سواء للسائلين بمعنى مستوية فسر
السواء بها لا يكون غريبا واشار اليه المحشي بقوله فان السواء بمعنى المستوي او بمعنى
الاستواء يعني ان تفسير المحقق يشير الى ان السواء صفة للطريق فهو اما بمعنى المستوي

ابتدائی لا للعد جعله بمعنی الاستواء حتی یکون تکلفا او بمعنی الاستواء و توصف به الطریق
مبالغة ثم اشار بالتوجیه الثالث الی انه یمکن ان یجعل سوی بمعنی الوسط علی ما هو المشهور
فی اللغة فیکون کنایة عن الطریق المستوی لانه ملزومه والفرق بین المجاز والکنایة
الموضوع له ان الموضوع له فیها غیر مراد فی المجاز بخلاف الکنایة ومبناها علی الانتقال
من الملزوم الی اللازم هذا هو الصحیح وقیل بالعکس ولم یجعله مجازا عن الطریق
المستوی لان الوسط اسم للحاصل بالمصدر وهو لم یجئ بمعنی اسم الفاعل او المفعول
کما سیصرح به المحشی قوله ای انا استواء الطریق اه هذا یدل علی ان السواء بمعنی
الاستواء وهو مصدر کما هو المشهور وصفه مبالغة ویمکن ان یجعل بمعنی الوسط
ولا تفوت المبالغة ولعل المحشی لم یطلع انه کنایة عن الطریق المستوی فلو کان بمعنی
الوسط یلزم ان یکون فی قوة ان تقع الطریق المستوی للطریق المستوی فافهم
قوله طریق واحد قال فی الحاشیة لان الخط المستقیم هو اقصر الخطوط الواصلة
بین نقطتین وهو لیس الا خطا واحدا قوله وان المراد اه وفیه تلمیح الی قوله تعالی
اهدنا الصراط المستقیم فالمراد بالطریق المستوی ههنا ما هو المراد بالصراط المستقیم
ثمه وهذا مرجح کون المراد به ملة الاسلام فتدبر قوله العقاید الحقة عموما سواء کان
الوصول الیها علی قانون الاسلام او علی قانون العقل وسواء کانت معرفتها مختصة
باهل الاسلام او غیر مختصة بهم بل یشترکهم العقلاء عموما ولم یقل الصادقة
لان الصادق قد یستعمل فی مطابقة القول للاعتقاد وان لم یطابق الواقع

قوله

فتأمل قوله الطالب المقصد اه اشارة الی ان ذلک الظهور بالنظر الی المقصود
لا بالنظر الی نظم الکلام فاندفع ما یتوهم ان الظاهر کون الظرف لغوا متعلقا
بالجعل او بالتوفیق او بالرفیق لا مستقرا لان الاول رکیک من حیث المعنی
والاخیران لا یساعدهما اللفظ الا بالتاویل قوله فالفرق بین الوجهین اه
قال فی الحاشیة النسخ ههنا مختلفة بعضها مع الواو فی قوله ولان ومع الفاء
فی قوله والمضاف الیه وبعضها مع الواو فقط بدون الیه وبعضها بالعکس
وبعضها بدون الواو وبدون الیه والظاهر ان النسخ التی بدون الواو غیر صحیحة
لان امتناع تقدم معمول المضاف والمضاف الیه علیهما من ضروریات العربیة لا یحتاج
الی البیان ثم بین الفرق بین الوجهین فاندفع ما قیل ان امتناع تقدم
معمول المضاف الیه علی المضاف انما هو فی المعمول الا فی غیر الاجنبی یصح وقوع العامل
فکیف یجعل کل دلیلا واحدا فتأمل قوله لان الحریة معتبرة فیه ان المعتبر فی
مفهوم التوفیق عرفا وشرعا حریة المطالب لا حریة الرفیق والمطلق الحریة
نعم حریة المطالب تستلزم حریة رفاقة التوفیق فالاولی فی وجه الرکاکة ما قیل انه
یلزم علی ذلک التقدیر یحمل الحمل بین الملزوم واللازم ویمکن الجواب بان
الرفاقة مطلقا من اللوازم البینة لوجود التوفیق مطلقا مع قطع النظر عن اعتبارها الحریة
وعدم اعتبارها فی مفهومه شرعا وعرفا اذ کیف ما کان یمتنع وجوده بدون
الرفاقة مناط الحکم والمقصود بالافادة ح لعدم حریته ای من دابابه شرعا

[illegible]

دعوى فلا يصح ذلك الحكم بخلاف ما اذا تعلق الظرف بالرفيق اذ حينئذ يكون الرفاقة
مقصودة به فيكون هي مناط الحكم بلا اشكال والمقصود ليست من لوازمه ولا من
ذاتياته وحريته التوفيق وكذا حرية رفاقته بنفس حريته المطلوب لعدم اعتبار
حريته لا لحياج الى اعتبار حريته اخرى للموصوف اولو كانت وجدت لعدم احدهما
عنه بعدم عنهما فههنا حرية واحدة متعلقة بكل من التوفيق والرفاقة
بواسطة المطابقة والحمل الى الرفيق بايّة للعموم والخصوص من وجه بينهما
ومادة الاجتماع ههنا هو التوفيق فتامل الا انه يلزم ذلك الوجه لدلالة على
امتناع تعلق الظرف وجعل لا على الركاكة المشعرة الى الجواز المرجوح لانا نقول
ذلك الامتناع لا ينافي الجواز باعتبار التجريد عن بعض المعنى فتامل **قوله**
ولهذا الظهور اه اي لما ذكرنا الظاهر ممتنع تعلق لنا بالتوفيق وما نظر الفاضل
لان ثبوت الذات للذات يكون لنفسها لا لغيرها لان جعل الانسان
ناطقا للغير الفضل باطل ولو نظرت الى الاتصال المعنوي بين المضاف والمضاف اليه
بحيث يصير الثاني كالجزء الاول الظاهر الفاضل امتناع تعلقه بالجر فقد ثبت امتناع تعلقه
بالتوفيق مع امتناع تقديم معمول المصدر عليه مطلقا كما هو المشهور والحق
جواز ذلك في الظرف **قوله** وبهذا يندفع ما قيل اه لان كون اللام للانتفاع
لا ينفي لزوم تخلل الجعل بين الشيء وذاتياته ولعل القائل توهم ان وجه
الركاكة لزوم الغرض لافعاله تعالى كما هو مذهب المعتزلة وهو ظاهر البطلان

وامّا

واما اذا جعل اللام للانتفاع لم يلزم الركاكة لان الانتفاع حكمة وفائدة
مترتبة عليه لا غرض لفعله كما في قوله تع وجعل لكم الارض فراشا وقيل وجه
الركاكة ان المعنى المناسب للمقام جعل التوفيق خير رفيق لنا وهو لا يستفاد
على التقدير بتعلقه بجعل بل الرفيق خاصة اذ على ذلك التقدير يحتمل ان يكون
مرافقة التوفيق للغير كالملك والصديق مثلا بالتوفيق ومجعولة لانتفاعنا بها
بالواسطة واعترض عليه بان المتبادر من جعله لانتفاعنا النفع به
من حيث رفاقته لنا بلا واسطة وان لم يكن لصاقته والتبادر
كاف للخلوص عن هذه الركاكة كما في قوله تعا وجعل لكم الارض فراشا
اي لانتفاعكم بها بلا واسطة فتامل **قوله** يعني ان هدى ليس مصدرا اه
هذا هو لحسب المقام لكونه للمدح وهو بالمبالغة اليق لدلالته على
اقصى مدارج الكمال ومن ههنا لم يجعله بمعنى المفعول لكونه غير مناسب
للمقام **قوله** ويمكن تاييده اه لا يخفى عليك ان طريق الهداية من الله تعا
بالنسبة الينا في العادة منحصرة في الارسال فيكون الرسول هاديا بعد
الارسال لا حال الارسال فاطلاق الهدى بمعنى الهادي سواء كان على الله تعا
او على الرسول عليه السلام حال الارسال يكون مجازا فلا يختص بكون
الهدى حالا عن المفعول بل لازم على تقدير كونه حالا من الفاعل ايضا
قوله وقد بين في محله اه قال في الحاشية ان الفاعل ونحوه من الصفات

المشتق حقيقة حال قيام معنى المشتق منه بالموصوف كالضارب لمن هو في الضرب
ومجاز بعد انقضائه وزواله عن الموصوف كالضارب لمن صدر عنه الضرب
وانقضى وقيل حقيقة وقيل ان كان الفعل مما لا يمكن بقاؤه كالمتحرك والمتكلم ونحو
ذلك فحقيقة والا فمجاز واما قبل قيام المعنى به فمما يجب فيه التجوز بالاتفاق
فلا يقال الضارب لمن لم يصدر عنه الضرب ولكنه سيضرب حقيقة بل مجازا انتهى محصله
فعلى تقدير المجاز في الطرف يكون ههنا مجازان احدهما نسبة الى غير ما هو له
في الحال باعتبار الاستقبال والآخر هو مجاز في النسبة على وجه لا يليق بالمدح
واما على تقدير كون الكذا اسما للحاصل بالمصدر الذي لم يجر مجرى اسم الفاعل
او المفعول كما سيصرح المحشي له فلم يكن ههنا مجازان بل مجاز واحد وهو
في النسبة على وجه المبالغة كما في زيد عدل حيث تعذر ذاته عليه الصلوة
والسلام بنفس العدل لان حمل المصادر وما في حكمها يقصد بعينه فعلى هذا يكون الكذا
بمنزلة تقدر ذاته عليه السلام لا وصفا من اوصافه وليس عينه حقيقة في شيء
من الازمنة حتى يتوقف اطلاقه على ما ليس منه في الحال بل هو في الاستقبال
مجاز ايضا كما في المشتق بل مجاز عقلي واحد في جميع الازمنة فتأمل
قوله وانما جعل الكذا هذا بيان وجه الترجيح لجعله اسما للحاصل بالمصدر
على جعله مصدرا فاندفع ما قيل لا وجه لجعل الكذا اسما للحاصل بالمصدر
بل جعله بمعنى المصدر اظهر وابلغ كما في نحو رجل عدل فتأمل قوله

بل

ولكنه سيضرب

يمكن جعله مصدرا مبنيا للفاعل وقال في الحاشية يصح المعنى مع تحتمله وفي بعضها
تقديم الاقتداء على الاهتداء وفي بعضها بالعكس واكثر نسخ الحاشية وقع
على الاول والنسخ وفي بعضها على الثاني هكذا قوله بالاهتداء مصدر مبني للمفعول
اي بان يهتدي وقوله به متعلق بالاقتداء والاهتداء والظاهر ان النسخة الاولى هي الاولى لعل وجه
ظهورها بالنظر الى ان النور لا بد منه للاهتداء ويكفي للاقتداء وجود
الذات وكثرة النسخ يظهر وجه للاول ولذا اهمل حاشية المحشي له على الثانية
بتفصيل المقام ان قوله هو بالاهتداء حقيقي ومع بدون ذكره المفعول
اعني به والافتعال لازم البتة كما في القاموس فالظاهر المتبادر من
الاقتداء كونه متعلقا بالغائب بمعنى كونه صلى الله عليه وسلم مقتدا او حقيقي
الذات كون الغير مقتديا به لا ان يكون هو مقتديا بالغير فاما ان يحتمل
مبنيا للمفعول فيتحقق انه حقيق بان يقتدى به ويقتدر به وهو صفة له عليه السلام
بنفسه لا بحال المتعلق وهو مختار الشارح او يجعل مبنيا للفاعل المتكلم اي
تقتدي به وعلى هذا لا بد من تقدير به ايضا لانه عليه السلام ما كان يقتدي
لا بمجرد الاقتداء انها لا انه صفة لنا لا له واليه اشار المحشي له بقوله او يمكن جعله
مصدرا مبنيا للفاعل وما اختاره الشارح اولى وان كان خلاف المتبادر
لاستلزام اطراد استعماله مبنيا للفاعل على صيغة المتكلم مع ان فيه توصيف الشيء
بحال المتعلق وهو ليس من صفاته حقيقة وهكذا قوله نورا به الاهتداء

وبان يقتدى به

مستغنيا بالغير ويهتدي بكون ...
سبح بانه عنه كونه صلعم مهتديا

لان المصدر لطم

يليق بذكر المفعول اعني قوله به بناء على كونه متعلقا بالاهتداء من غير حاجة
الى التقدير في الوجهين ولا يصح جعله مبنيا للفاعل الغائب والتعلق به بيليق
حتى يكون المعنى ان النبي عليه السلام يليق ان يكون مهتديا من الغير لانه
لا يناسب المدح وبعد تسليم كونه لولا الاتي لم يصح جعله مبنيا للفاعل
الغائب لو تعلق به بالاهتداء او بتقدير الكون متعلقا بالاهتداء او المذكور
متعلق بيليق والفاعل محذوف وهو الخلق حتى يكون المعنى ان النبي عليه السلام
يليق ان يهتدى به الخلق او يليق به ذلك لانا نقول حذف الفاعل من
غير اقامة شيء مقامه لا يجوز وان اقيم يكون مبنيا للمفعول ولا يصح
القول بالضمير ههنا اذ لا بد له من ذكر المرجع قبله وليس المذكور ههنا
الا فاعل ارسل ومفعوله وهو النبي عليه السلام دون الخلق بخلاف ضمير
المتكلم مجردا فتامل قوله ولو قيل بالاهتداء اي بتقدير متعلقا
بالاهتداء ويجعل مبنيا للفاعل المتكلم على طبق ما في الاقتداء والظاهر انه يمكن
ان يجعل مبنيا للمفعول حتى يكون المعنى يليق ان يهتدى به وعلى التقديرين يصح
تعلق به المذكور بيليق لان الاهتداء انما يليق به وان لم يكن مجردا
يليق به الا انه على الاحتمال الاول يكون من قبيل وصف الشيء بحال
المتعلق به فالاحتمالات الصحيحة ههنا ثلث الاول جعله مبنيا للمفعول
بلا تقدير بان يتعلق به المذكور بالاهتداء لا بيليق والثاني جعله مبنيا للمفعول

بتقديره

بتقديره والثالث جعله مبنيا للفاعل المتكلم بتقديره والمذكور يتعلق
على التقديرين بيليق في الاول ولا لان الاخرين لا بد فيهما من تقدير
به لان الاهتداء لازم وفي الثالث بخصوصه يوصف الشيء بحال
الغير فتامل قوله ثم التلبس يسمى اه رد على ما ظن من ان كلام المحقق
ههنا مبني على تحقيق سند شريف المحققين واما على ما هو المشهور عند الجمهور
من ان الظرف المستقر ما كان متعلقه مقدرا عاما واللغو بخلافه فقوله
بالحق ظرف لغو لا مستقر لكون متعلقه مقدرا خاصا وهو التلبس كما نقل
عن الشارح المحقق في الحاشية حيث قال في شاهد الحال للملابسة اي ملتبسا
بالحق ونقل عن الرضي ان الظرف ان كان بحيث يفهم منه عامله فهو
مستقر وان كان بحيث لم يفهم منه ذلك فهو لغو ولا يخفى ان التلبس قد
يفهم من الظرف فيكون مستقرا قوله بوجه اجمالي اي ما هو مراده للالفاظ احطتها
ذاتيا كان او عرضيا فان كان ذاتيا كان متحدا معها بالذات ككلي العلم
بالكنه وان كان عرضيا كان متحدا معها كما في العلم بالوجه والمراد
تقدم بعضها على البعض لا بالزمان فاندفع ما يتوهم ان الالفاظ
المرتبة ومعانيها ليست حاضرة في الذهن حين الاشارة لان التوجه
المفصل الى اشياء كثيرة مفصلة مترتبة الحصول لا يمكن في ان واحد
فالاشارة الى المرتب الحاضر في الذهن لبعض لا التقسيم فتامل قوله

الاشارة ... الالفاظ ... ومعانيها ١٢

فالاشارة ههنا اه اولى الاصلح للاشارة ههنا غير الالفاظ ومعانيها
المرتسمة وهما ليسا من الامور المعينة فضلاً عن كونهما من المحسوسات
فالاشارة اليها لا يكون الا عقلية واستعمال صيغة الاشارة الحسية
فيهما لتنزيلهما منزلة المحسوسات من حيث انهما من مشاهدات العقل
وتخييل الاشارة رد على ما توهم الاشارة الحسية ههنا بناء على كون
المرتبة في الخيال التي هي قوة جسمانية حالة في المتحيز بالذات حالاً فيها
وكل ما هو حال فيما يحل في المتحيز لذاته يقبل الاشارة الحسية ووجه
الرد ان لعل الشئ بمعونة الحس في الامتداد الموهوم الآحد من المسر المبين
نحو المشار اليه مستدعيان وجود المشار اليه في الخارج عن المشاعر عند المشير المحسوس
مدرك باحدى الحواس الخمس الظاهرة والمرتبة الحاصلة في الخيال ليس كذلك
ثم حلول المعاني المرتبة اعني المسائل المنطقية التي هي قضايا كلية في الخيال ممنوع
وانما ادرك معانيها في العقل كذلك لا الالفاظ المخصوصة بخصوصية النوع الدالة
على تلك المعاني المخصوصة المقصود الاشارة اليها لانها المطلوبة بالجمع والتدوين
والتسمية والتوصيف لا الالفاظ المشخصة الحالة في الخيال المص
ولعلك تفطنت لما ذكرناه ان قوله الالفاظ المرتبة ومعانيها حين الاشارة
حاصلة في الذهن بوجه اجمالي يحدد ذلك الوجه معهما بالذات او بالعرض
ولا شك في انها من معظم الاشياء التي لا حاصلة في الذهن بوجه اجمالي يحدد لكن الوجه

الالفاظ المرتبة ومعانيها لا انها لا بنفسها ١٢

معها

الوضع العام و...

اعلم ان الاعلام اختلفوا في ان وضع الالفاظ اما للصور الذهنية واما للصور الخارجية واما للمعاني من حيث هي فذهب الشيخان ابو نصر وابو علي الى الاول وذهب المتاخرين الى الثاني والسيد الزاهد وميرزا جان ومنهما [illegible] الثالث ولعل هذا الخلاف مبني على ان المعلوم بالذات ما ذا فمن ذهب الى ان المعلوم بالذات هو الامر الخارجي جعل الالفاظ موضوعة بازائه ومن ذهب الى ان المعلوم بالذات هو الامر الذهني جعل الالفاظ موضوعة بازائه ولا شبهة عندي ان الالفاظ لا يعلم مدلولاتها ابتداء والعلم بها يتوقف على العلم بالعلاقة والعلاقة ارتباط بين الالفاظ ومدلولاتها فلا يعلم ذلك الارتباط الا بعد العلم بطرفيه فالعلم بالمدلول سابق على دلالة الالفاظ بل انما يترتب على سماع الالفاظ لتفاوت الذهن بواسطة اللفظ الى المدلول واذا كان كذلك كان هذا النزاع متفرعا على هذا النزاع في ان الملتفت اليه هل يجب ان يكون حاصلا في الذهن كما حقق القدماء في تحقيق الحصولات اي لا كما حقق كثير من المتاخرين فمن ذهب الى الاول جعل الالفاظ بازاء الصور الذهنية ومن ذهب الى الثاني فقال ان الصور الذهنية انما يكون مرآة للصور الخارجية جعل الالفاظ بازائها (احمد علي على شرح سلم العلوم)

معناها بالذات او بالعرض ولا شك فيه انها من معاني اسم الاشارة المستعمل فيها فعلم منه انه وضع له الالفاظ يلزم ان يكون ملتفتا اليه بالذات حين الوضع والاستعمال ولا يجب حصوله في الذهن بالذات قوله ما اول ه قال في الحاشية اللهم الا ان يقال ان المراد بالصور الذهنية ماهية الشيء المعلوم من حيث هي هي واطلاق الصور الذهنية على الماهية من حيث هي هي شايع انتهى فالمقلت في الظاهر يدل على ان الالفاظ موضوعة لما هو هو معلوم بالذات اعني الشيء الحاصل بنفسه في الذهن من حيث هو هو مع قطع النظر عن الاكتناف بالعوارض الذهنية وحقيقة الفاهون ان يكون ملتفتا اليه بالذات سواء كان حاصلا في الذهن بالذات او بالعرض فكيف اليوم فيلك اراد بالشيء المعلوم كونه معلوما عند تعلق العلم به حاصلا ان الموضوع له مهما يكون تلك الماهية معلومة بالذات عند تعلق العلم بها بالذات ويكون ملتفتا اليها بالذات حين وضع الالفاظ لها واستعمالها فيها سواء كانت حاصلة في الذهن بالذات او بالعرض وكذلك اطلاق الصورة الذهنية عليها باعتبار ان من شانها الحصول في الذهن عند تعلق العلم بها بالذات بخلاف الموجود الخارجي بما هو موجود في الخارج اذ ليس من شانه تعلق العلم به بالذات بل بالعرض فتامل قوله كما ان القول بوضعها اه قال في الحاشية ذهب اكثر المحققين كالشيخين وغيرهما الى ان الالفاظ موضوعة للصور الذهنية وذهب كثير من المتاخرين الى انها موضوعة للاعيان الخارجية ولا يخفى ان هذا القول ظاهر البطلان لان كثيرا من معاني الالفاظ ليست موجودة في الخارج

قوله فعلم منه اه لان الفاظ الاشارة وضعت لمعانيها من حيث انها ملتفت اليها بالذات وهذا معلوم في الذهن بالذات فلا يجوز وضع الالفاظ بمعانيها الا بعد ان يكون معلوما ملتفتا اليه بالذات ومع العلم بها ان كان ملتفتا اليه بالذات او بالعرض ولو كان حصولها في الذهن بالذات واصبح لزم ان يكون ذلك الصور معناها بالذات والحال انه اعم فافهم ودقق

قد اختلفوا القوم في وضع الالفاظ وفصلناها موضوعة للمعلوم الذهني من حيث هو او للامر العيني لانه معلوم بالذات لا بالعرض والعلم بانتفائه وفيه عندي ان الانسب بكونه معلوما بالذات انه لو اريد بكونه حاصلا في الذهن بالذات فهو ليس بواجب للاجل الوضع ولا من الا لكفى حصوله بوجه ما كما ترى في الوضع العام والموضوع له خاص وان اريد به

وليس في وضع الالفاظ تفاوت وان الموضوع له يجب ان يكون معلوما بالذات والمعنى الخارجي معلوم بالعرض لا بالذات والاشعر بعلم باشفائه فيصرف الاول عن ظاهره بان يراد بالمعنى الخارجي نفس الشيء مع قطع النظر عن كونه موجودا في الخارج انتهى اقول لانه اراد بالخارج وجودا خارجا عن خصوص المحل الذهني وبعمله لا الخارج عن المشاعر مطلقا وهذا الاطلاق فيما بينهم ويقال له الوجود في نفس الامر سواء كان في الخارج عن المشاعر مطلقا او فيها مع شفاء الخصوصية واراد بقوله يجب ان يكون معلوما بالذات ان يصلح للمعلومية بالذات عند العلم به كما يشير اليه وسيأتي من المحشي في مبحث الالفاظ ان المراد بالصورة الذهنية ههنا نفس الشيء من حيث هو هو سواء كان حاصلا في الذهن بنفسه او بوجه لان الموضوع له لا يجب ان يكون عند الوضع مقصودا بالذات او بالعرض بل يجب ان يلتفت اليه بالذات اي باعتبار نفسه من حيث هو هو مع عزل النظر عن خصوصيات الظروف الوجود فيفكر قوله الوجود في الخارج عند المشير اليه اي الوجود في الخارج عن المشاعر في زمان او ان حاضر بحيث يدرك المشير باحدى الحواس الظاهرة فما لا يكون تامه في الخارج او يكون لكنه غائب عن الحس الظاهر لا حضور له في الخارج عند المشير فوجود الالفاظ في الخارج على التعاقب في ازمنة اجزائها لا يكفي لا شارة الحسية قوله وليت عدما حقيقة لان العدم اللاحق الزماني ليس سلب الوجود مطلقا بل سلبه في الزمان الثاني وكذا العدم السابق اذا كان زمانيا لا يكون

سلبا للوجود المطلق عن الواقع بل في الزمان السابق زمانا فيما غيبوبته ان او كل واحد من اجزاء الزمان وما فيها حاضر في موضعه وزمانه فالالفاظ بتمام اجزائها موجود في الخارج في مجموع ازمنة اجزائها قوله مع ان الكلام اه يعني ان الكلام ههنا جار على ما اشتهر من ان الاعدام اللاحقة الزمانية عدم بحسب الحقيقة قال المحشي في حاشيته على شرح المواقف المحقق على مذهب القائلين لقدم العالم ان عدم الزمانيات سابقا ولاحقا ليس عدما حقيقيا بل غيبوبته زمانه وعلى مذهب القائلين بحدوث العالم ان عدمها السابق عدم حقيقي وعدمها اللاحق عدم غير حقيقي فتأمل قوله من قبيل مجموعة الخطوط يعني اذا كان الكتاب من قبيل مجموعة الخطوط كما للكاتبين فانهم يجعلون الخطوط الحاصلة من الكاتبين للتعليم في الاوراق وتجليدها ويسمونها باسم فيكون المقصود تدوين النقوش وتسمية تلك المجموعة باسم لكن الكلام في اسامي كتب العلوم المدونة ولهذا اشار الى تزييفه بقوله اللهم قوله يدل على الوصف ودلالته على الوصف ظاهرة كما ينبه عليه قوله على انه قوله تقريب للمرام معطوفا على التهذيب كما هو الظاهر اذ المقصود منه التوصيف فقط دلالة على التسمية بطريق الاشارة على الاول بعيد ان يكون التهذيب على معناه فيصح حمله على المشار اليه بطريق المبالغة ويكون المجاز عقليا وفي النسبة وعلى الثاني بجعله بمعنى الكتاب او المسمى فيصير مجازا لغويا وفي الطرف لما كان احد

الجارين في هذا المقام والقرائن للتوصيف الصريح وبالعكس اكتفاء بترجيح احدهما
وهو الناحية حيث قال السمة المكبر عليه تنبيها على عدم صراحته فتامل قوله
لكنه ليس موجودا ومحسوسا اه قد سبق ان المراد بالحضور في الخارج عند المشائين
يكون محسوسا له ومجرد الوجود فيه لا يستلزم الاحساس ويمكن ان يراد
المشاء ولا وجود للكلي في الخارج عنده فضلا عن كونه محسوسا بالذات او
بالعرض الا لعدا انه العوارض مخصوصة من الاين والوضع ونحوها
فالطبيعة لما اعتبرت مجردة عنها لا يكون محسوسة اصلا وتفصيله ان للمحسوسات
لها مراتب الاولى نفسها من حيث هي هي في هذه المرتبة لا يصدق عليها
الا الذاتيات والثانية نفسها من حيث انها موجودة في هذه المرتبة
يصدق عليها الذاتيات والوجود وما يحذو حذوه من العرضيات والثالثة
نفسها من حيث اتصافها بالعوارض المخصوصة لمبادئ فردها من الوجود من
الاين واللون والوضع ونحوها وفي هذه المرتبة يتعلق بها الحس ويصير محسوسة
بالذات او بالعرض فظهر ان الماهية مع قطع النظر عن هذه الاعراض المخصوصة
موجودة وليست محسوسة اصلا اقول تحقيقه ان المحسوس بالذات ما يدرك باحد
الحواس الخمس الظاهرة بالذات وهو ليس الا الاعراض كالالوان والاضواء و
الطعوم والروائح والاصوات والحرارة والبرودة ونحوها ومعروضها يدرك
بها بالعرض فالطبيعة التي اشخاصها محسوسة بالذات كطبائع تلك الاعراض

كانت

كانت تلك الطبيعة الملحوظة بالعوارض محسوسة لمشخصة بالذات واما اذا اخذت
بشرط لا شيء عن المجردة عنها فهي ليست بموجودة ولا محسوسة اصلا واما الطبيعة
لا بشرط شيء مع قطع النظر عن الخلط بها والتجرد عنها فهي بهذا الاعتبار وان
كانت موجودة في الخارج لكنها لا تدرك بالحس بل من حيث هذا الاعتبار
~~هذا اذا كانت الطبيعة ذاتية واما اذا كانت عرضية فلا يلزم من محسوسية~~
~~الافراد بالذات او بالعرض محسوسيتها كذلك الموجودة في الملاحظة التي~~
~~هي ظرف الخلط والتعرية باعتبار من فلا يكون محسوسة~~ اصلا وقيل لعدم محسوسية
بالذات لان التعين جزء عدمي فلا يتعلق الحس الا بها والحق ان موضوعه كله
كذلك بخلاف موضوع الطبيعة هذا اذا كانت الطبيعة ذاتية واما اذا كانت
عرضية فلا يلزم من محسوسية الافراد بالذات او بالعرض محسوسيتها كذلك
واما الطبائع التي اشخاصها محسوسة بالعرض كالاجسام ونحوها اذا اخذت
بشرط شيء كانت محسوسة بالعرض والا فلا وقيل بالعرض وان اخذت لا بشرط
شيء بناء على عدمية التعين والحق ما قلنا انفا فتامل قوله فان قيل الحاضر في
الذهن اه هذا اعتراض على قوله والاشارة الى الحاضر في الذهن مستغنية
وحاصله ان ذلك المفهوم الكلي ليس حاضرا في الذهن لان الوجود الذهني
مثل الخارجي في كونه منشأ التشخص فلا يتعلق لك المفهوم الاشارة العقلية
قوله قد عرفت ان الحضور في الذهن صحيح اي من قوله اشارة الى المرتب

الحاضر في الذهن حاصله ان ذلك الكلي موجود في اللحاظ الذي هو طرف
الخلط والتعرية عما عداه وهو في هذه الملاحظة وان كان مخلوطا بنوع من الوجود
والتعين بحسب الواقع لانه اوسع من الذهن والخارج لكن ذلك الوجود
والتعين مما لم يلحظ معه في هذه اللحاظ فكان مجردا عنه وبحسب خصوص هذه
الملاحظة ولذا قيل انه هذه الملاحظة طرف للخلط والتعرية باعتبارين فيتعلق
الاشارة العقلية بحسب هذه النحو من الوجود قوله او عبارة عن الحصول
في الذهن اه علم الشيخ هذه الحاشية بعد هذا القول مختلفة احديهما
وهذا حاصل في الذهن مع العوارض الذهنية بالذات لا بالعرض اه
وتوضيحه ان ذلك المفهوم الكلي موجود فيه بالذات لاتحاده مع التشخص
الذهني بالذات وهو يكفي للاشارة العقلية وان كان الحصول في نحو
من الملاحظة واما حصوله في الخارج فهو بالعرض لانه عرضي للاشخاص
الخارجية بل لا اما الذات ولا بالعرض ايضا لانه على تقدير كونه مشارا اليه
يكون ملحوظا بالذات فلا يكون مرآة الملاحظة تلك الاشخاص لا الصالح
للاشارة على ما سبق فلا تعدد الحادثة معها بالعرض حين الالتفات اليه قوله
قال في الحاشية وذلك لان النفوس حينئذ مخصوصة مشكلة باشكال مخصوصة
ولظاهر ان هذا الكلي اي المفهوم للنقش الدال على الالفاظ المخصوصة عرضي
لها كيف ولو كان ذاتيا لم يتخلل الجعل بين الشيء وذاتياته لان دلالة

النقوش

١٩

النقوش على الالفاظ دلالة وضعية لكون تلك الاجسام نقوشا دالة على
الالفاظ بجعل الجاعل اذ ما لم يجعلها مشكلة باشكال مخصوصة هي صور الالفاظ
في الكتابة بحسب الوضع لم تدل عليها فكونها نقوشا ايضا مجعولة ثم قال وهذا
للمهر جواب آخر عن سؤال الاول اعني المستند لقوله فان قلت الكلي الطبيعي والتشخص
متحدان في الوجود اه حاصله ان هذا الكلي اي مفهوم النقش الدال المتحد
بالعرض مع التشخص الخارجي المحسوس بالعرض بل لا اتحاد معها اصلا حين الاشارة
اليه كما مر فلا يلزم كونه محسوسا وفي نسخة قوله سواء كان حصولا بالذات او
بالعرض فان الكلي حاصل في الذهن بالعرض وان لم يكن حاصلا فيه بالذات
وتوجيهه ان ذلك المفهوم الكلي بما هو كلي ومطلق موجود في طرف الخلط والتعرية
بالذات وفي الذهن بالعرض لان التشخص الذهني والاكتساء بالعوارض الذهنية
مع الكلية والاطلاق وهذا النحو من الوجود بالعرض يكفي للاشارة العقلية ولم يقل
بوجوده في الخارج بالعرض لان التشخص الخارجي لا يحلله العقل بالنظر الى ذاته الى
ذلك المفهوم والكلي والتشخص بالتشخص الخارجي لانه عرضي له بخلاف التشخص الذهني فانه
نفس ذلك المفهوم مع العوارض الذهنية فيمكن تحليله بحسب العقل الى ذلك الامرين حاصله
هذا الشيء اعني اذا كان الحضور الذهني عبارة عن الحصول في الذهن على النحوين
يرجع الى انه مشار اليه بحسب الوجود الذهني سواء كان الشيء بالذات كما يحصل الحكم به
النسخة الاولى او بالعرض وهو اذا اعتبر ذلك المفهوم من حيث الاطلاق والكلية

الوجود الذهني

هذا على النسخة الثانية ولا يخفى عليك ان ذلك المفهوم على التقدير كونه مشارا اليه
يقصد بالاشارة نفسه من حيث هو هو لا من حيث الكلية والاطلاق على انه
اذا كان حاضرا في الذهن بالعرض لا يكون الاشارة العقلية بالذات
قوله من قبيل اعلام الاجناس الخ لما كانت للالفاظ ومعانيها خصوصية
معتبرة في العرف كانت الاسماء الموضوعة بازائها من حيث تلك الخصوصية المعهودة
والتعين المعلوم من قبيل اعلام الاجناس كما في نحو اسامة علما لجنس الاسد فانه
يتصور اولا مفهوم الاسد اعني الحيوان المفترس ثم وضع له باعتبار معلومية
ومعهوديته لفظ اسامة بخلاف لفظ الاسد لانه وضع له مع قطع النظر عن
ذلك الاعتبار وههنا كذلك فان اسامي الكتب كالكافية مثلا موضوعة
بازاء تلك الالفاظ المترتبة المخصوصة المعهودة ومعانيها كذلك وما قيل ان العلمية
في اعلام الاجناس تقديرية ضرورية كما في نحو اسامة حيث وجدوا فيها احكام
العلم من منع دخول اللام ومنع الصرف ووقوعها مبتدا او ذا حال ووصفها بالمعرفة
وغير ذلك ولم يجدوا في نحو اسد تلك الاحكام فارتكبوا بالعلمية الجنسية واما
ههنا فلا سبيل الى ان تلك الاسماء شانها في الاستعمال شان اسماء الاجناس
ففي هذه الاسماء شبهة فهو باعتبار العرف العام لانهم اطلقوا العلم حقيقة على العلم
الشخصي ولا ينافي ذلك كونها اعلاما حقيقيا في اصطلاح النحاة بالنظر الى التعين النوعي
المعتبرة في مسماها ولا نم ان شانها في الاستعمال شان اسماء الاجناس

ومجرد دخول اللام على ما وقع في كلام المولدين الغير الموثوق بها لا ينافي العلمية
ولو سلم فيجوز ان يكون ذلك لرعاية الاصل من حيث انها كانت اوصافا قوله
وللفرد المنتشر الخ نقل عن ابن الحاجب وقيل هو مذهب جمهور النحاة حيث
قالوا ان الموضوع للطبيعة من حيث هي هي هو علم الجنس واسم الجنس انما
وضع للفرد المنتشر ساقط لان الفردية في محل توهمها انما تستفاد من
التنوين بدليل اطلاقه بلا تنوين على الواحد والمتعدد وهكذا نقل عن
المحققين والحق ان علم الجنس كاسم الجنس في انهما وضعا للماهية لا بشرط شيء والفرق
بينهما حال كون الاسم نكرة ان الحضور الذهني والتعين النوعي بحسب
المعهودية معتبر في العلم دون الاسم وعند تعريفه باللام دلالته على
الحضور الذهني والتعين بواسطة اللام والعلم يدل عليه بنفسه فمعناه كلي و
اطلاق العلم عليه بالنظر الى ذلك التعين قال السيد السند انها اعلام حقيقة كالشخصية
اذ في كل منها اشارة بجوهر الكلمة اللفظ الى الحاضر في الذهن ومن ههنا
يصح اجراء الاحكام اللفظية المختصة بالاعلام عليها باعتبار الحضور الذهني والتعين
النوعي بحسب المعهودية والمعلومية لا على وجه التقييد لانها في العموم و
الاطلاق وما ينافيه هو التقييد باعتبار التشخص وما قيل انه موضوع للماهية
بشرط الوحدة المشخصة الذهنية فقط لانه حينئذ يلزم ان يكون جزئيا فيكون
اطلاقه على الافراد مجازا ومن ههنا ظهر ان المعرفة اعم من الجزئي اذ المعتبر

في المعرفة المعلومية والمعهودية دون التشخص وعدم الاشتراك والنكرة اخص من الكلي قوله وكان المراد اه اي اراد باسم الجنس ما يقابل اعلام الاشخاص سواء كان علم جنس او اسما لكن المشهور انها اعلام ولما لم يكن شخصية لما عرفت كانت جنسية ويحتمل ان يراد باسم الجنس في مقابلة اعلام الاشخاص بالمرجحة وعلى الاحتمالين سقط ما توهم بعض الناظرين من ان هذه النسخة على التقدير صحتها انما يستقيم على ما ذهب اليه المحققون من ان اسم الجنس موضوع للطبيعة من حيث هي هي وعلم الجنس اسم الجنس انما وضع للفرد المنتشر فتدبر قوله وتوجيه الاول الخ اراد بالتوجيه كونه موجها مستحسنا اي حسن الاول لا يخفى والمراد بالاول ان يكون المقصود توصيف الكتاب لا قول الشارح المحصور اعني هذا الكتاب كلام مهذب غاية التهذيب لانه صريح في المجاز بالحذف فقط وكذا المراد بالثاني ان يكون المقصود توصيف المصنف قوله فبعيد اي بعيد عن الفهم والمقام اذ الظاهر الانسب ان المشار اليه هو المقصود بالتدوين وهو الذي قصد توصيفه وتسميته على ما هو الشائع في المقام اعني الحاضر عند المشير من الالفاظ او المعاني الحسن المدون الذي هو جعل فعل حاصل للمصنف قوله والاول اه اي كون المقصود توصيف الكتاب الى كما اشار اليه الشارح بقوله وتوجيه الاول لا يخفى ووجه الاولوية اشتماله على حسن موافقته على الشائع في المقام من توصيف الكتاب وتسميته لا توصيف

ثم فيه مع ما ذكره الوحدة الذهنية والتعيين فيها وبهذا الاعتبار يتوجه على اليه الشارح في حواشي شرح التجريد ونقله عن ابن حاجب ان الموضوع للحقيقة من حيث هي علم الجنس

بتصنيف

التصنيف وتسميته مع ان في الثاني فيه من حذف المبتدا وصدر الكلام من غير ضرورة وهم اسكر هو ذلك قوله عموم من وجه في الصدق لاجتماعهما صدقا على الكلام في هذا الكتاب فانه تهذيب الكلام وتحرير المنطق والكلام وافتراقهما في تهذيب الكلام من غير تحريرهما وفي تحريرهما من غير تهذيب الكلام هذا اذا كان الظرف لغوا متعلقا بنفس مفهوم تهذيب الكلام واما اذا كان مستقرا متعلقا بوجوده وحصوله عند المشير فالعموم مطلق بحسب التحقق لان تهذيب الكلام الموجود عند المشير هو الكلام الحاصل في هذا الكتاب حتى ان المظروف فيه على هذا التقدير راجعة بحسب المعنى الى المشار اليه بهذا وحصوله اخص مطلقا بحسب التحقق من تحرير المنطق والكلام فليس المراد منه العموم بحسب الحمل فان شيئا من المعاني وعلمهما وحدهما وبيانهما لا يحمل على الالفاظ بل المراد من العموم هو اللزوم والاحاطة بحسب الوجود كاحاطة الظرف للمظروف ليس بشئ وما قيل ان المراد من العموم ههنا ما اريد منه فيما بعد في شرح قوله القسم الاول في المنطق من العموم باعتبار التحقق العلم فهو تكلف بعيد فتدبر قوله فان التقريب الى الافهام اه التقريب في اللغة نزديك كردن وهذا المعنى ان يكون من لوازم الاختصار ويكون الكلام مهذبا غاية التهذيب فانه تقريب المرام الى الافهام بخلاف معناه الاصطلاحي فلا يناسب جعله المعنى اللغوي ظرفا للكتاب او تهذيب الكلام

لان الظرف يمنع ان يكون قيدا مخصصا للمظروف لا لانه مساويا له او اعم
منه نعم لا يمتنع لجواز حصول فائدة اخرى بخلاف التحرير للغو الذي يعبر عنه
بالفارسية نبوشتن فانه لا يجوز ان يقع ظرفا للكتابة والتدريس الكلام
وهو طويل فتدبر قوله مفعولا ثانيا اه بناء على ان اضافة التقرير الى عقايد الاسلام
من باب اضافة الصفة الى الموصوف فيكون المفعول الثاني حقيقة عقايد
الاسلام فلا يتوهم ان المفعول الثاني هو التقرير لا عقايد الاسلام
قوله فان جعل شيء عين شيء الخ فان المصدر لا يحمل الا بهو هو على غيره
فلو جعل مفعولا ثانيا للجعل يكون مفاده جعل الشيء نفس الشيء الاخر ولكن
هو غير معقول او لو جعل مفعولا على سبيل الادعاء بطريق المبالغة ويكون
المجاز لغويا مع ان فيه مبالغة حيث عبر عن المبصر بالتبصرة وهكذا يجعل
قوله لكونهما مصدرين بمعنى الخ فيكون قوله المبصرة حالا او التبصرة على تقدير المجاز
العقلي وجعله تبصرة مستدركا بخلافه على تقدير المجاز اللغوي بالجعل
بمعنى المبصر قوله لا الطرية في كلام العرب اه تعرض على الشارح وعلى المحقق الفاضل
فتامل قوله فان علماء الاصول اه اختلف العلماء في المستثنى هل فيه حكم
ام لا فاكثر الحنفية الى ان لا حكم فيه اصلا وانما هو لبيان ان الحكم
على ما عداه وذهب الجمهور وطائفة من الحنفية الى ان فيه حكم بالنفي
من الاثبات وبالعكس قال في الحاشية علم ان المستثنى على قول الاول

ليس فيه حكم سواء كان الاستثناء من الاثبات او من النفي صرح في شرح العقد على
على شرح مختصر الاصول لكن المشهور ان الاستثناء عند الحنفية من الاثبات نفي
ومن النفي ليس باثبات وعند الشافعية من الاثبات نفي ومن النفي اثبات او ورد
على الحنفية انه يلزم ان لا يكون لا اله الا الله مفيدا للتوحيد واجابوا بان
الشارع وضعه للتوحيد ولعل هذا الخلاف مبني على ان المركبات الاسنادية
عند الشافعية موضوعة لما هو في الخارج ولا واسطة بين الثبوت الخارجي
والانتفاء الخارجي وعند الحنفية موضوعة للاحكام الذهنية ولا يلزم في نفي
الحكم بالثبوت اذ الانتفاء الحكم بالانتفاء او الثبوت وكان ما هو المشهور
مبني على ان رفع النسبة الايجابية هو بعينه نسبة سلبية او على ان العدم اصل
في الاشياء فاذا قيل جاء القوم الا زيد ايكون زيد مخرجا عن المجرد والاصل عدم
المجيء فيكون الاستثناء ايضا نفيا قوله اشار بقوله لكن المشهور الى انه خلاف
ما هو التحقيق عند الحنفية ووجه شهرته نقل الشافعية ان خلافهم في العكس فقط
وهو غير مطابق للواقع قال في الهداية لو قال ما انت الا حر عتق لان الاستثناء
من النفي اثبات وهو مختار فخر الاسلام وقوله لعل هذا الخلاف اشارة الى
الخلاف بين اكثر الحنفية والجمهور ومنهم الشافعية وطائفة من محققي الحنفية
واشار بقوله لعل الى انه بعيد غير مختار اذ لا اثر له فيما هو العمدة في ماخذ
الاحكام وهو الاستثناء لعدم النسبة الخارجية فيها فتامل قوله سواء الاستثناء

اذ الا ترى انه لو كتب الكتب باى خط من الخطوط لكتب علم الكتاب وكانت
تلك الخصوصية بحالها كذا نقل عنه قوله فانها مع قطع النظر عن الخصوصية المعتبرة
فى الالفاظ مع عزل النظر عن دلالتها على المعانى الحاصلة من المادة او الهيئة
المخصوصة او كليهما وكذلك لكل واحد من المعانى خصوصية مع قطع النظر عن خصوصية
الالفاظ فانها باقية بحالها باى لفظ عبر فافهم قوله على التقدير بتقدير اى التقدير
البيان وهو على معنى واما اذا اريد المبين فصدقه على القسم الاول بالمعنى الثانى
ظ فافهم قوله يطلق حقيقة اه اشار به الى ان اطلاقها على التصديقات بالمسائل وعلى
الملكة الحاصلة منه ليس اطلاقا حقيقيا فان التدوين حقيقة يتعلق بالمسائل
لا بهما قوله فهو على ذلك التقدير اى على تقدير ان يراد بالقسم الاول المنقوش
او الالفاظ منفردة او غير منفردة ويراد بالمنطق مجموع المسائل لا يصح الطرفية بينهما
لا بطريق اقامة شمول العموم مقام شمول الظرف ولا من قبيل كون الجزء فى الكل
اذ ليس بين المنقوش او الالفاظ وبين مجموع المسائل عموم وخصوص لا بحسب
الصدق ولا بحسب الوجود ولا كلية ولا جزئية فافهم قوله ويقع النظر اه او يحمع
احدهما ان القسم الاول هو طرف من الكتاب والمقدمة جزء منه وان كانت
خارجة من العلم فلا يكون القسم الاول جزءا من المنطق لا بمعنى مجموع المسائل ولا
بمعنى المعتد به لان المركب من الداخل فى الشيء والخارج عنه خارج عن
ذلك الشيء والآخر منهما ان المعنى الثالث للقسم الاول هى المسائل المتعلقة

بل من

بل من حيث التعبير عنها بالالفاظ المخصوصة فهى مع قطع النظر عن هذه الحيثية
ليست جزءا من المنطق فعلى الوجهين لا يكون الظرفية على المعنى الثالث للقسم الاول
على التقدير كون المنطق مجموع المسائل من قبيل كون الجزء فى الكل الا ان يرتكب
التجوز بان يجعل حكم الاكثر فى حكم الكل وبان يقطع النظر عن حيثية التعبير فتامل
قوله خلف من القول اه اى باطل فى الصراح الخلف بالفتح باطل وبالضم خلاف
المعروض فى الاول اعم من الثانى قوله والصافى المطول اه يحتمل ان يكون
جملة مستانفة ويحتمل ان يكون معطوفا على الجملة السابقة فيكون علة للتقديم
وقدم بمعنى تقدم لازم فلا يصح فتح الدال فافهم قوله المشهور اه وجه التخصيص
فى المشهور تفسيرها بما ذكر وقولهم هى طرف من الكلام والحق ما قال المحشى
لان الذكر يعم اللفظ وتقييد كالكلام والارتباط والتقييد انما هو للمعانى بالذات
دون الالفاظ قوله وفيه قرر الاحتمالات على الثلث بناء على ان احتمال
المنقوش منفردة او غير منفردة ساقط عن الاعتبار قوله واجود الخط اه
وقد يوهم التخصيص مقدمة الكتاب بمجموع ما ذكر قبل المقاصد وليس كذلك بل كل
واحد مما ذكر من الامور الثلثة وغيرها مما يكون له ارتباط بالمقاصد
وقد يقع لها على الاستقلال ايضا مقدمة الكتاب كما ان معرفة كل واحد
من الادراكات الامور الثلثة مقدمة للعلم قوله بالمعنى المشهور اه
اى لولاه لا شىء ولا ريب ان كل واحد من الادراكات الثلث ليس

ما لا يمكن الشروع بدونه والقصد الشروع على البصيرة الكاملة ونحوها غير مفيد
لان مراتب البصيرة غير مضبوطة وما يقصد بها غير مخصوصة في الامور الثلثة
فلا يكون شيء منهما مما يتوقف الشروع على وجه البصيرة الكاملة بدونه ولا مجموعهما
والقدر الواجب هو التصور بوجه ما والتصديق بالفائدة ما فتامل قوله
اعلم ان للعلماء ان العلم في اصطلاح القوم يطلق على المعنى المصدري وهو حصول
الصورة وعلى ما يترتب عليه الانكشاف وهي الصورة الحاصلة واما هو بحسب
اللغة فيصح بحقيقتها ان شاء الله تعالى قوله فالمراد بحصول الصورة ادراكها اي في مورد القسمة
قال المحشي في شرح الرسالة المعطية ان العلم الذي هو مورد القسمة في فواتح
كتب المنطق ينبغي ان يكون له مدخل في الاكتساب التصورية او التصديقية ولا ريب
في ان الكاسب والمكتسب هي الصورة الحاصلة لا حصولها الا كما فالعرض العلمي
لا يتعلق الا بها لانه فالمراد بحصول الصورة ههنا الصورة الحاصلة على سبيل
المسامحة وهذا الوجه للمحشي اولى مما ذكره السيد المحقق لان الصورة ليست من مقولة
الكيف حقيقة بل على سبيل المسامحة تشبيها للصورة النسبة بالكيف من حصولها
هي نسبة الموجود في الطرف متوسطة بين الصورة ومحلها اعني العقل لا انه من
مقولة الاضافة كما توهم كثير من الفضلاء قوله هذا ما ذهب اليه النظر الجلي
اي كون العلم الذي هو المقسم مما يتعلق به العرض العلمي يحكم به النظر الجلي واما النظر
الدقيق فيحكم بان ذلك شأن المعلوم او العلم المجازي واما العلم الحقيقي المنقسم

الحقيقة

بحسب الحقيقة الى التصور والتصديق فيجب ان يكون مما يترتب عليه الانكشاف
بالذات ومن مقولة الكيف حقيقة فهو المراد بحصول الصورة فلا يتوهم ان
الحالة الادراكية ايضا كحصول الصورة في انها لا يكون كاسبا ولا مكتسبا
فلا يتعلق بها العرض العلمي فتامل قوله المعنى الحاصل بالمصدر اه يتوهم منه ان المعبر
عنه بالفارسية بدانش وحاصله ما يعبر عنه بدانش وهو غير حصول الصورة
الذي يعبر عنه بالفارسية بودن وحاصله غير الحاصل منه وهو ما يعبر عنه
بهستي فالحصول المعنى مصدري للعلم في معانيه الاصطلاحية لا بحسب اللغة والفرق
ط على المصطلح الا ان ما هو بحسب اللغة مترتبة على حصول الصورة فيصح تفسيرها بها
بالاول ويصح نسبة الحاصل بالمعنى المذكور اليه بالمسامحة قوله وهي حالة ادراكية اه
القول بالحالة الادراكية المغايرة بالذات للحاصل في الذهن يظهر من كلام
الحكيم القوشجي في شرحه للتجريد حيث قال اما ما هو علم وعرض وهو كيفية نفسانية
قائمة بالعقل وما هو معلوم جوهر حاصل فيه لا قائم به فهذه الكيفية غير ملحوظة
بالصورة الحاصلة عنده والسيد المحقق ايضا يقول بها على سبيل الاحتمال
دون الجزم كما صرح في شرح العقائد العضدية والمعلم للحكمة اليمانية ايضا قائل
بها في تقويم الايمان لكنه صرح بالاختلاط بينها وبين الصورة العلمية وبعض
المحققين من المتكلمين مع انكارهم الوجود الذهني ذهبوا الى ان العلم صفة
ذات اضافة يعبر عنها بالفارسية بدانش والمحشي ذهب الى انها يتحقق عند قيام الصورة

بالذهن فتلك الحالة والصورة الحاصلة قائمتان بالذهن حقيقة فليست بينهما
علاقة العروض بل المقارنة بحسب قيامهما بموضوع واحد كما بين المتعجب والضاحك
قال في شرح الرسالة القطبية والتحقيق ان التصديق عارض للمصدق به واما التصور
حقيقة عارضة له وصادق على الحاصل في الذهن فالتصور والتصديق عارضان
للعالم بلا واسطة وليس بينهما نسبة العروض بل نسبة المقارنة فاطلاق العارض
والمعروض لهما عليهما من قبيل التوسع ثم قال في حاشية في هذا الموضع لا يخفى
انه التصور والتصديق كل منهما كيفية نفسية والكيفيات النفسانية قائمة بالنفس
وعارضة لها اشد بكذا الفهم نسبتهما الى الصورة القائمة بالذهن فليس بينهما
وبين الصورة العلمية نسبة العروض حقيقة بل المقارنة فقط لامتناع قيام العرض
الواحد بمحلين فحمل الحالة الادراكية على الصورة العلمية من قبيل حمل الضاحك
على المتعجب ومناط صحة الحمل هي علاقة المقارنة بينهما على وجه يفضي الى الاختلاط
والاتحاد بالعرض كما بين الضاحك والمتعجب فلا يتوهم حمل العالم على الصورة العلمية
لان ماخذ اشتقاقه غير المعنى المصدري لا يقوم بها على جهة قيامه بالفاعل
وكذا الحاصل بالمصدر يعم له التعلق بالصورة تعلق المصدر بالمفعول فهي معلومة
فتفكر قوله الصدق على الاشياء الحاصلة اه وفيه ان قيام الحالة الادراكية
والصورة بالنفس على نحو قيام المصدرين اذ الحاصل منهما بالمعروض لا على نحو
قيام المشتق به ومناط صحة الحمل بين المشتقين بحسب صحة حملها بما هو هو على المعروض

وللذا

ولهذا الايصدق احد المشتقين على مفهوم الآخر من حيث هو هو بل بحسب الصدق
هو عليه بخلاف المبدئين لغير المحمولين على المعروض بما هو هو اذ لا يحمل احدهما
على الآخر ولا شك ان الصورة العلمية القائمة بالنفس غير محمولة عليها بالمواطاة
وكذا الحالة القائمة بها غير محمولة عليها فمقارنتهما بحسب القيام بالنفس على نحو
مقارنة الضحك بالتعجب بحسب العروض للانسان مع عدم صدق احدهما
على الآخر مواطاة ودعوى ان المقارنة بينهما حاصلة على وجه يؤدي الى
الاختلاط والاتحاد بالعرض بينهما بخلاف مقارنة الضحك والتعجب تحكم لا دليل
عليه بل هو قائم على خلافه ولعل لكلامه وجها او لم احصله فتفكر قوله
فهذا الحمل من قبيل الخ هذا التشبيه في مجرد الحمل العرضي بالنظر الى ان مقارنتهما
تفضي الى الاتحاد بالعرض في زعمه كما بين الكاتب والانسان والا فحمل
ليس من قبيل حمل الضاحك على المتعجب فتامل قوله كالاشكال بان المقرر ان العلم
والمعلوم متحدان بالذات بناء على حصول الاشياء بانفسها في الذهن فيجب
اندراجهما تحت مقولة واحدة فلا يكون العلم من مقولة الكيف مطلقا والا
يلزم اندراجهما في مقولتين متباينتين مع كونهما متحدين ذاتا وهو محال لامتناع
ان يكون لشيء واحد جنسان في مرتبة واحدة لان المقولة جنس عال لما تحته
والذاتيات محفوظة في جميع انحاء الوجود والحل ان المراد بالعلم في مسئلة
الاتحاد هو الصورة العلمية دون الحالة الادراكية التي هي مغايرة بالذات

للمعلوم ومتحد معه بالعرض وهي من مقولة الكيف مطلقا قوله فلا حاجة الى ما ذكره
اقول لم يثبت عنده امر آخر غير الصورة العلمية حيث قال في الحاشية القديمة
لشرح التجريد انا لا نعلم الا وجود الماهية المعلومة في الذهن مكتنفة بالعوارض
الذهنية ثم نعقل بملاحظتها من حيث هي هي دون تلك العوارض وبالجملة ما ذكره المحشي
احداث مذهب ثالث فلا بد لاثباته من دليل اقول بل الدليل قائم على بطلانه لان
وجود المعلوم للعالم اما ان يكون وجوده نفس وجود العالم لنفسه كما في علم المجردات
بانفسها او يكون وجوده له بان يكون نعتا قائما به كما في علم النفس بصفاتها العينية
او يكون معلولا منه كما في علم الباري تعالى بسلسلة الممكنات وبالجملة وجود المعلوم
باحد الانحاء الثلثة يكفي للانكشاف الا ترى ان علم المجردات بذواتها
وصفاتها الموجودة لها وعلم الباري لمعلولاتها الموجودة له علم حضوري لا يفتقر
في الانكشاف ومعلومية الى حدوث امر آخر وان الصورة العلمية القائمة بالنفس لكونها
من صفات النفس منكشفة عندها بنفس وجودها للنفس والانكشاف به الصورة ما لم
لا انكشاف فيها فلا يحتاج الى حدوث حالة اخرى لا انكشاف المعلوم بها لامتناع
توارد العلتين المستقلتين على شيء واحد قال الشيخ ان وجدان اثر من ذاتي في
ذاتي كنت ادركت ذاتي بالتأثير في ادراكي لذاتي كما ادركت شيئا آخر بان توجد منه
اثر في ذاتي لكن ليس لوجود الاثر الذي ادركت منه ذاتي تأثير في ادراكي
لذاتي الا بسبب وجوده لي واما اذا كان وجودي لي لم احتج في ادراكي لذاتي الى ان

يوجد

يوجد اثر آخر في سوى ذاتي فظهر منه ان وجود الشيء للعالم بان يكون وجوده
نفس وجود العالم لنفسه او يكون ذلك الشيء لعالمه قائما به كما في وجود الاثر
من الشيء في عقولنا ووجود المعلول للفاعل التام اقوى منه يكفي للانكشاف
من غير افتقار الى حدوث حالة اخرى ولو فرض حدوثها فعلم النفس بها
حضوري لاستحالة لكونها من الاوصاف العينية لها فمناط انكشافها لها نفس
وجودها للنفس بناء على انها من الاوصاف التي علمها حضوري فليكن وجود
الصورة العلمية ايضا كذلك لعدم الفرق وحالة اخرى فيه الحالات وهو ظاهر
البطلان ولما لم يثبت ههنا امر آخر غير الصورة العلمية فلا بد من القول بها
في عدم العلم كيفا تشبيها للصورة العلمية بالكيفيات العينية من حيث قيامها
بالمحل من غير اقتضاء النسبة والقسمة واما الحالة الادراكية التي صرح بها
المعلم للحكمة اليمانية في التقويم وجعلها من مقولة الكيف والمنقسمة الى التصور
والتصديق فهي عبارة عنده عن نفس الوجود الانطباعي الذي للصورة
العلمية اعني وجودها للعالم فهو بهذا الاعتبار حال العلم ومن كيفياته فتدبر فيه
والحق ان ما يعبر عنه بالفارسية بدانستن من لوازم التجرد بل هو نفس وجود
الخاص للقدوس الحق والمجردات ووجود المعلوم لها شرط الانكشاف
عندها كما حققناه في شرح السلم فارجع اليه قوله والمتبادر من صورة الشيء
ما منشأ التبادر اضافتها الى الشيء لان ما اضيف اليه الصورة هو ماله الصورة

دون غيره وهي متحدة معه بالذات ومتغايرة بالاعتبار بخلاف قولهم الصورة
الحاصلة من الشيء فانه يعم الصورة المطابقة له وغير المطابق له اذ المتبادر منه
ما يقصد ادراكه تصورا او تصديقا فتأمل قوله تفصيله تحقيق المقام
على ما حققه المحشي في شرح الرسالة ان المطابقة مفهوم واحد فيختلف باختلاف
المتعلق فقد تطلق المطابقة للصورة لما له الصورة وح يشمل جميع الصور التصورية
والتصديقية ضرورة ان كل صورة مطابقة لذي الصورة لاتحادها معه
بالذات مع التغاير بالاعتبار وقد تطلق المطابقة للصور لما قصد تصوره
وهي تجري مع مقابلها في التصورات من حيث ان بعضها مطابق وبعضها
غير مطابق ومن ههنا قيل التصورات الكاملة هي المطابقة لما يقصد تصوره
فانها وان طابقت لذي الصورة لكنها قد لا تطابق لما يقصد تصوره كما اذا رأينا
شبحا من بعيد وهو حجر وحصل منه صورة فرس وقيل لا خطأ في تلك الصورة
بل في الحكم الذي يقارنها وهو ان هذا المرئي فرس فالمأخذ في زعمه حجر
والصورة مطابقة له وفيه تأمل والتصديقات باسرها عارية عن هذه المطابقة
واللامطابقة ولعل ذلك لاتحاد التصور مع نفسه هاهنا وان اتحد مطلق الادراك
او يطلق مطابقة الصورة للمأخذ فيرجع الى ما سبق ذكره وقد تطلق المطابقة مع نفس الامر
والواقع فان كان الواقع ونفس الامر عبارة عن كون الموضوع في نفسه بحيث
يصح عنه الحكاية بالمحمول ايجابا او سلبا او عما تقتضيه الضرورة او البرهان كما قيل

فهي لا تجري

فهي لا تجري في التصورات واما التصديقات فبعضها مطابق وبعضها
غير مطابق وان كان عبارة عن المبادي العالية كما ذهب اليه البعض او عبارة
عما يفهم من القول بان الامر كذا في نفسه على ما هو الحق والمطابق لكنه ما
لا يجب ان يغاير المطابق بالفتح بالذات بل يجوز ان يكون بالاعتبار
اذ ما يفهم من هذا القول ان الشيء كذا في نفس ذلك الشيء وهذا المعنى لا يباين
المعنى الاول في القضايا اذ معنى زيد قائم في نفس الامر انه قائم في نفسه
من غير فرض فارض واعتبار معتبر اي انه بحيث يصح عنه الحكاية بانه قائم وانما قرر
المعنى الاول على حدة لانه كثيرا ما يطلق الواقع ونفس الامر على مصداق
الحمل خاصة فالتصورات جميعها مطابقة لان كل ما تتصوره فهو على ما هو
عليه في نفسه وموجود في الاذهان العالية بناء على ما يقتضيه القواعد الحكمية
الا ترى انه متصف فيها بمفهوم وجودي واقله المفهومية لارتسام صورته
فيها والموصوف بالوجودي موجود في طرف الاتصاف ووقع [illegible]
طرفي القضية الصادقة كما في المعاني الحرفية فلكل معنى [illegible] التحقق فيها اليه اما
في ضمن السلب او في ضمن الايجاب واما التصديقات فبعضها مطابق
وبعضها غير مطابق وعليك بالتأمل الصادق قوله لا اتصافه فيها بمفهوم اه
قد يذكر هذا الدليل في المشهور عقيب تفسير الواقع بالمبادي العالية لاثبات وجود كل
متصور في نفس الامر والحق انه يجري لاثبات ذلك على تقدير كونه

بان يكون وجوده في نفسه

الواقع عبارة عما يفهم من القول بان الامر كذا في نفسه لكما هو المختار لان
كل ما هو متصور فهو موصوف بصفة ما في نفس الامر فهو في نفسه مفهوم ثابت
بلا اعتبار المعتبر وموجود في نفسه عبارة عن كون حصوله ووقوعه في الذهن على
ما هو عليه بلا فرض واختراع قوله فان قلت لم يعتبر اه هذا السؤال والجواب لم يكن
في النسخة القديمة نعم كان في الحاشية المتعلقة بهذا الموضع فادخلها الناسخون
في الكتاب وحاصل السؤال ان المعتبر في مطابقة الصورة التصديقية الحاكية
عن الواقع المطابقة مع المحكي عنه فكيف يتبادر عن صورة الشيء مطلقا
كونها مطابقة لذي صورة نعم في الصورة التصورية بخصوصها مسلم من حيث
انها لم لا يقصد منها الحكاية على الواقع بل هي تصورات محضة والجواب
ان الصورة التصديقية بخصوصها من حيث انها حكاية عن الواقع اذا نسب
الى الشيء المطابق يتبادر منها المطابقة مع المحكي عنه واما الصورة العلمية
المطلقة التي هي آلة لجميع انحاء العلوم اذا اضيف الى الشيء فالمتبادر منه الشيء
المعلوم الذي له الصورة قوله يطلق العقل على الذهن اه والذهن اسم للحواس
الباطنة لانها محل انطباع الصور دون الحواس الظاهرة لانها آلات صرفة
لاخذ الصور من موادها والاخذ فعل الحس المشترك واحد المعاني الجزئية منها
من افعال الوهم قوله انما هو لوجود المدرك في الخارج اه توضيحه ان مدركات
الحواس الظاهرة حال الاحساس بها موجودة في الخارج لوجود موادها الحاضرة

عند الحس

عند الحس الظاهر ومخلوطة بعوارضها من غير انطباع صورها فيها فيخرج
هذا النحو من الادراك لعدم حصول الصورة في الذهن والجواب ان
مدركاتها حال الاحساس منطبعة في الحس المشترك وان لم ينطبع في
الحواس الظاهرة فانه ياخذ الصورة من المادة حال كونها عند الحس الظاهر
والاحساس انما هو له والحس الظاهر آلة للاخذ واذا زالت تلك الحالة
اي حال حضورها عند الحس الظاهر تنزل الصورة عن الحس المشترك وتحصل في
الخيال الذي هو خزانة له فالادراك بتوسط الحواس الظاهرة عبارة عن انطباع
صور المحسوسات في الحس المشترك فان قيل حضور المدرك ووجوده عند
الحس الظاهر يكفي للانكشاف كما هو مذهب الاشراقية حيث ذهبوا الى ان
الابصار مثلا علم حضوري يكفيه حضور المبصر عند الباصرة من غير انطباع
صورة منه في شيء من الحواس قلنا هذا القول لا يساعده البرهان لان القوى
الجسدانية لما كانت وجودها لغيرها لم يكن مشعرة لذاتها ولا لغيرها اذا
العلم مطلقا من شأن الموجود بالفعل لنفسه كالنفس القدسية الحقة والمجردات
العالية والسافلة فالبصر وغيره من المحسوسات وان كانت حاضرة عند
الحواس الظاهرة ايضا بحسب وجودها في الخارج مع مقابلتها اياها لكنها غائبة
عن القوة العاقلة فان الشيء ما لم ينطبع فيها بلا واسطة او بواسطة القوى
الباطنة التي هي محل انطباع صور الجزئيات المادية لم يكن مشعورا بها

الجزئية لكم

ولا يمكنك تعدادها فتفكر وتبصر ولقد بعد دقايق في هذا المرام لا يسعها المقام

قوله والا لصير حدا واحدا اه اي هذه الوجوه الثلث لو كانت للعدول عن التعريف المشهور الى التعريف بالصورة الحاصلة من الشيء عند العقل يصير مجموعها وجها واحدا اذ لا يكفي كل واحد بانفراده لذلك لان الوجه الاول مثلا يستدعي العدول من مجرد اضافة الحصول الى الصورة لا العدول عن اضافة الصورة الى الشيء وكذا عن كلمة في وكلمة عند فبالنظر اليه يكفي ان يق صورة الشيء الحاصل في العقل وكذا بالنظر الى الوجه الثاني بالوزاده يكفي العدول عن مجرد اضافة الصورة الى الشيء فيق ان حصول الصورة من الشيء في العقل وهكذا بالنظر الى الثالث يكفي العدول عن كلمة في مع البقاء فلا يوجب شيء من هذه الوجوه منفردا للعدول عنه الى هذا التعريف ومجموعها يوجب ذلك فافهم وتدبر قوله كما يتوهم من كلام بعضهم وذلك قولهم الاشياء في الخارج اعيان وفي العقل صور فيتوهم من ظاهره اختصاص الصورة بالموجود الذهني وليس كذلك لان الشيء من حيث الحضور العلمي يسمى صورة ايضا كما لا يخفى على المتتبع قوله فلعله اراد اه دفع لما يتوهم ان الضمير المتصل في حيثية او ارجع الى الشيء المدرك كان هذا التعميم عين التعميم الثاني والرابع اذ قرر المدرك فيه بالفحص والفعال الصورة الحاضرة في العلم بكنه الشيء ايضا عين نفس حيثية المدرك فلا وجه لتخصيص العينية

في العلم

في العلم بالكنه ووجه الدفع ان المراد بالمدرك ما قصد ادراكه ويلتفت اليه بالذات دون المعلوم بالذات واراد بالمهية الحقيقية الكلية المعقولة من الشيء ماهي كلية ومعقولة منه اي حاصلة في القوة العاقلة بحيث يصح ان يكون مرآة للملاحظة مع قطع النظر عن الوجود الخارجي وهذا مستفاد من حيثية المعقولية وبالجملة ما يق في جواب ماهو نقل عن الشارح ان العلم بالكنه هو العلم الحاصل من الحد التام وان غيره هو الحاصل من غير الحد التام باقسامه الثلثة وقيل اذا كان نظريا ينبغي تقييدا لا دل بكونه مركبا ايضا اقول العلم بالكنه مختص بالنظري كما سيجي ان شاء الله تعالى وغيره يعم الحضوري الذي لا يكون نظريا ولا بديهيا والاحساس الذي يكون بديهيا فايدة الحيثية المذكورة الاحتراز عن الصور الجزئية مطلقا وعن الصورة الكلية المعقولة بالعلم الحضوري كعلم الباري تعالى بها من حيث وجودها في الاعيان وجودا عينيا من حيث وجودها في المبادي العالية الخ فانه ليس علما لها من حيث هي كلية ومعقولة من الشيء واراد بالعينية ما لا يكون مع الغيرية اصلا لا ذاتا ولا اعتبارا وبالغيرية ما يشمل الاعتبارية بخلاف التعميم الثاني والرابع فان العينية الظاهرية هناك اعتبرت مع نفس المدرك لا مع مهية والغيرية في الرابع صح غيرية بالذات فالصورة في التصور بالكنه عين مهية الشيء الذي قصد ادراكه ويلتفت بها اليه من غير تغاير اصلا الا ترى ان الحيوان الناطق الحاصل في الذهن عند قصد ادراك الانسان عين مهيته

الانسان من غير تغاير اصلا بخلاف العلم بكنه الشيء فان الصورة الحاصلة
فيه وان كان نفس المدرك كما اذا تصورنا الانسان وحصل هو بنفسه الذهن
من غير ان يحصل مرآة الملاحظة الشيء لكنها مغايرة لماهية المدرك اعني الحيوان
الناطق بالاعتبار وكذلك في العلم بالوجه وبوجه الشيء الا ان الصورة الحاصلة
فيها نفس الوجه وهي متغايرة لماهية المدرك فيهما هذا اذا كان للمدرك
ماهية مقولة في جواب ما هو ومغايرة له بالاعتبار حتى يصح كونها مرآة لملاحظته
سواء كانت جنسا له او ماهية نوعية لا اذا كان المدرك جزئيا كما اذا تصورنا
زيدا مثلا بالانسان واما اذا كان المدرك حقيقة كلية بسيطة وتمثل بنفسه
في الذهن فلا ماهية له غير ذاته الحاصلة فيه فلا يكون مدركا بالكنه بل بكنه الشيء
قال الشيخ كل بسيط كانت ماهيته ذاته لانه ليس هناك شيء قابل لماهيته وصورته
ايضا في ذاته لانه لا تركيب فيه واما المركبات فلا يكون صورتها ذاتها ولا
ذاتها
ماهيتها انتهى فالصورة الحاصلة في العلم بكنه الشيء للبسائط وان كان نفس حقيقة المدرك
لكن ليس ههنا ماهية تقع في جواب ما هو ويكون مرآة لملاحظته حتى يكون
علما بالكنه فيكون الصورة مرآة الملاحظة المدرك عين ماهية المدرك الكلية
المعقولة منه مطرد في العلم بالكنه مطلقا سواء كانت بالحد او بالنوع وفي غيره لا
فتفكر **قوله** من جملة الاخيرين اه اي العلم بكنه الشيء والعلم بوجه الشيء واما التصور
الاحساسي فهو عبارة عن الصورة المرتسمة في الحواس الباطنة ما هي مجردة

عن المادة

عن المادة الخارجية مجردة عنها تجريدا تاما لو لحقها وهو مع ذلك وقوع
النسبة بينها وبين المادة بالمقابلة والمحاذاة حال كونها عند الحس الظاهر
ثم تحصيل بعينها في الخزانة مجردة عن تلك النسبة والظاهر ان المنطبع فيها
ليس نفس الصورة الخارجية فهو وان كان نفس الماهية المخلوطة بالعوارض يكون
علما بكنه الشيء وان كانت بهيئة مخصوصة للعوارض من الشكل واللون
والمقدار مثلا وان كان العقل حالا كما عند ادراك مما ما بين تلك العوارض
شيء مخلوط بها في الاعيان يكون علما بوجه الشيء ونقل عنه انه عبارة عن
الحاصل في العقل حال الاحساس لا شك انه وجه لا عينه والا لما اختلف
الحال عند الاحساس وعدمه يعني ان كانت الصورة المرتسمة في الحواس
الباطنة عين الصورة الخارجية لما اختلف الحال في نحو العلم عند حضور
حصول الهوية الغيبية عند الحس وعند غيبوبتها عنه فتدبر واما العلم
التصديقي اعني حصول الصورة الهيئة التركيبية التي ليست مرآة الملاحظة
شيء فهو علم بكنه الشيء المفهوم القضية وهذا معنى ما نقل عنه انه عبارة عن
حصول الصورة بنفسها لا بتصورها فيكون ذلك علما بكنه الشيء لا علمه
بالكنه والفرق بينهما بين والمراد بالصورة في قوله حصول الصورة الهيئة
التركيبية واما العلم الحضوري فهو عبارة عن حضور نفس الصورة الخارجية
عند المدرك لا عن تمثيل ماهيته الكلية في العقل فهو ايضا علم بكنه الشيء فقال قوله

قوله لنفس مرآة اه والا لكان معرفا لشيء او [illegible] التصور [illegible] صورة النقص [illegible]

ان الصورة العلمية من الشيء اه اي مما قصد ادراكه لا المعلوم بالذات والا
فلا ريب في ان الصورة العلمية مرآة لمشاهدته في الانحاء الاربعة من العلم
الحصولي وتفصيله ان الصورة العلمية ان كانت مرآة لملاحظة ما قصد تصوره فهي
بالقياس اليه اما تصور بالكنه ان كانت متحدة معه بالذات ومغايرة له بالاعتبار
وهو على نحوين احدهما ان يكون نفس ماهية المدرك بلا تغاير اصلا كما حرر فيما بينهما
ما يكون داخلا فيها كما هو بالحد التام واشار اليه في التعميم النحو الاول كما
اشار اليه المحشي بقوله اراد بالتصور بالكنه ان يحصل ماهية شيء او ما يحصل عنه من
انه الحاصل من الحد التام فيه بعض مهيته والمحشي اراد به العلم بالشيء بالكنه التصور في تحقيقه
ما يشمل النحوين الا ان يقال اراد المحشي بقوله بالذات الماهية فتحاصله ان الصورة
ان كانت متحدة مع الشيء المدرك بالماهية ومغايرة له بالاعتبار فالعلم
بالكنه فعلى هذا يكون النحو الثاني داخلا في العلم بالوجه لان الفصل القريب مغاير
بالماهية للنوع واما التصور بالوجه ان كانت متحدة بالعرض ولم يكن
متحدة معه بالماهية واما بالقياس الى النفس الحاصل في الذهن فهو علم بكنه الشيء
على كلا التقديرين وان لم يكن مرآة الملاحظة شيء فتفكر قوله وقد لا يكون
مرآة لملاحظته اه وفيه ان التصور بالكنه والتصور بالوجه في علم الشيء بالكنه
او بالوجه تصور بكنه الشيء كما حققه المحشي في مواضع عديدة من حواشيه مع
ان الصورة العلمية هنا مرآة لملاحظة الشيء الذي قصد تصوره بها ويمكن

بل يكون هو بعينه موجودا بالالتفات [illegible]

الا بقي

الا يقال ان الصورة العلمية هنا وان كانت مرآة لملاحظة شيء آخر لكنها اذا
قيست الى نفسها من حيث هي كانت علما بكنه الشيء اذ ليست هنا صورة
اخرى مرآة لملاحظتها والا يكون الشيء الواحد متصورا ومقصودا بالذات
وبالعرض معا في تصور واحد وملاحظة واحدة وبالجملة التصور بكنه الشيء عبارة
عن تمثل ذلك الشيء بنفسه في الذهن من غير ان يكون هناك صورة هي مرآة لملاحظته
سواء كان بالاجمال او بالتفصيل وسواء كانت مرآة لملاحظة شيء آخر او لم تكن
بنفسه فتفكر قوله كما بين في موضعه اه وهو ان يكون علم النفس بذاتها و
بصفاتها الانضمامية علم حضوري والصورة العلمية منها لان قيامها بها انضمامي
فيكون علمها بها حضوريا من غير تغاير اصلا بناء على ان العلم في الحضوري
عين المعلوم ذاتا واعتبارا فتلك الصورة كما انها علم حصولي كذلك تكون
علم حضوري بلا تغاير اصلا والعلم الحصولي غير الصورة الخارجية للشيء المدرك
والعلم الحضوري مطلقا عينها فيلزم ان يكون تلك الصورة خارجية وغير
خارجية قوله ولا يخفى ان الصورة اه توضيحه ان الصورة العلمية باعتبار نفسها
وهويتها القائمة بالذهن من الموجودات الخارجية لترتب الآثار عليها و
معلوم بالعلم الحضوري الذي هو نفس هويتها العينية وكانت صورة خارجية
وبالنسبة الى الشيء من حيث هو هو علم حصولي وصورة ذهنية له فيكون
غير الصورة الخارجية للشيء المدرك اذ صورتها الخارجية هو الشيء من حيث

الاكساف بالعوارض الخارجية دون الصورة العلمية المكتنفة بالعوارض الذهنية
فالصورة العلمية وان كانت من حيث انها من صفات النفس فرطها وجود
بحد وجد والوجود الخارجي في ترتب الآثار عليه فكانت من الموجودات الخارجية
وعلما حضوريا لنفسها لكنها صورة ذهنية وعلم حصولي للشيء من حيث هو هو
وغير صورته الخارجية التي هو الشيء من حيث الاكساف بالعوارض
الخارجية فتدبر قوله لحصول صورته فيه اه اي صورته العلمية التي هي
مرآة لمشاهدته ومبدأ الانكشاف واما بالذات كما اختاره الشارح بالعرض
كما هو المختار عند المحشي بناء على القول بالحالة الادراكية الملحوظة بها قوله
وفي الذهن بصورته اي ماثرة المنتزع عنه وان كان متحدا معه بالذات
بناء على حصول الاشياء بانفسها في الذهن بمعنى ان الاثر الحاصل منها فيه
لو وجد في الخارج كان عينها في الهوية ومن ههنا قالوا الاشياء في الخارج
اعيان لوجودها فيها بذواتها من حيث ترتب الآثار عليها وفي الذهن
صور لوجودها فيه باظلالها وآثارها المنتزعة منها المتحدة معها بحسب الهوية
ولوازمها بحيث لا يترتب عليها تلك الآثار فتأمل قوله صفة ذات اضافة
اي تعلق بينها وبين المعلوم فيتأدى التعلق بالانسان وبالفرس وغير ذلك
والصفة المتعلقة بالعالم من حيث قيامها به وذلك التعلق من لوازم وجود العلم
وهو يستدعي تحقق الطرفين وينتفي بانتفاء احدهما فاذا انتفى المعلوم انتفى العلم كما انتفى

بانتفاء

بانتفاء العالم لان انتفاء اللازم يستلزم لانتفاء الملزوم فلم يكن الامر الخارجي
معلوما بالذات لتحقق العلم مع انتفائه فالمعلوم بالذات في العلم الحصولي
هو الشيء من حيث هو هو الموجود في النفس بوجود ظلي لا يترتب عليه الآثار
وهو الوجود الذهني فان قلت هذا النحو من الوجود مما يترتب عليه الآثار
ايضا فان مناط الاتصاف بالكلية والجزئية والمعلومية ونحوها هو هذا
الوجود كما بين في موضعه قال المحشي في حاشيته على شرح المواقف ومما
يجب ان يعلم ان معروض الوجود الذهني الماهية من حيث هي و
العوارض الذهنية مترتبة عليها لا على الماهية من حيث هي هي مع العوارض الذهنية
كيف ووجودها بهذه الحيثية وجود خارجي فان وجودها بذلك الاعتبار
من قبيل وجود الشيء لغيره واتصاف الذهن بها انضمامي قلت المراد بالآثار
والاحكام الاحكام والآثار الخارجية ولا يلزم الدور في تعريف الوجود الخارجي
لانه لفظي لكونه بديهيا ويمكن ان يقال التعريف الحقيقي للوجود الحقيقي الذي
هو مصدر الآثار ومنشأ الانتزاع ومعرفة الآثار الخارجية تتوقف
على الوجود المصدري الخارجي فافهم قوله والشيء من حيث العوارض
الذهنية اه توضيحه ان معروض تلك العوارض نفس الشيء من حيث هو هو
وهي مترتبة على وجوده لنفسه في الذهن اعني الوجود الظلي الذي للمعلوم
فهي متقدمة على الآثار المتقدمة المترتبة على وجوده للذهن وقيامه به لان

العلم القايم هو الشي من حيث هو انه نكشفه بالعوارض الذهنية اعنى العلم
والصورة العلمية وهى بهذه الحيثية من الاوصاف الانضمامية للنفس وبغير موجودة
فى الخارج لترتب ثمرة الخارجية على وجودها كالانكشاف والفرح والحزن
وغير ذلك والعلم المتعلق بها علم حضورى قوله وان العلم الحصولى علم حقيقى
اه اى للاعتبار الاول المعلوم بالذات لا الامر الخارجى الذى هو
معلوم بالعرض كما توهم البعض وجعل العلم الحصولى علما بالعرض بحسبه ولكن
صح تخصيص العلم الحقيقى بالحضورى نظرا الى ان المنكشف اولا وبالذات
بالعلم معلوم الحضورى الذى هو حاضر بنفسه فانه وبهويته العينية بخلاف المعلوم
بالعلم الحصولى الحاضر فى الذهن بصورته لا بنفسه فانه منكشف بتبعية الصورة العلمية وبواسطتها
فافهم قوله لا تمتنع التركيب الحقيقى المراد من التركيب الحقيقى ان يكون
بين اجزائه وحدة حقيقية مترتب عليها وحدة الوجود بالذات فلا يحصل
من مقولتين متباينتين لا تمتنع ان يكون الحقيقة واحدة جنسا
فى مرتبة واحدة ولان لوازمهما مختلفان فلا اتحاد جعلا ووجودا
اذ الوجود صيرورة الذات الواحدة ووقوعها فى طرف فوحدته
لوحدة الذات وتكثر بكثرة الذات ومن هنا منعوا كون الاجزاء التحليلية
للمتصل الواحد مختلفة الحقايق فتفكر قوله هو ان يحصل المعروض فقط اى
من غير انضمام العوارض الذهنية التى تترتب على الوجود بنفسه فى الذهن اليه

النعما

النعما ما تركيبا او اتصافا فمناط الانكشاف هو وجود الشى للمدرك
وقيامه به سواء كان مخلوطا بالعوارض الذهنية كما هو الواقع ومجردا عنها
بالفرض التقدير او مختلطا بها بالغير فى ترتب الانكشاف فانه وجوده للمدرك
وقيامه بكيفية سواء كان بالذات كما هو مختار الشيخ او بالعرض كما هو مختار
المحشى كما مر قوله من زعم ذهب المحقق الدوانى ومن تبعه الى ان التغاير بين
العلم والمعلوم فى علمنا بانفسنا اعتبارى كتغاير المعالج والمتعالج قال المحشى
القديمة المؤثر هو النفس من حيث ان لها ملكة المعالجة والمتاثر من حيث
انها قابل للعلاج فهما متغايران بالاعتبار وكذا الحال فى علم النفس بذاتها
فانها من حيث انها حاضرة عند مجرد عالم ومن حيث انها مجردة حاضرة
عند مجرد معلوم فموضوع العالم مغاير لموضوع المعلوم بالاعتبار اقول
هذه العبارة دالة على ان المراد التغاير فى المصداق من حيث انه شبه
تغايرهما بالتغاير بين المعالج والمتعالج الذى هو بحسب المصداق وصرح باختلاف
الموضوعين دون المفهومين والموضوع المأخوذ مع الحيثية هو المصداق
ورده المحشى الخلخالى بانه قد اشتبه عليه التغاير الذى هو مصداق تحققهما بالتغاير
الذى هو بعد تحققهما وتوضيحه ان التغاير بينهما بحسب المفهوم ضرورة انه
يصح ان يقال ان تلك الهوية المجردة من حيث انها عاقلة اى مع وصف
العاقلية مغايرة لها من حيث هى معقولة اى مع وصف المعقولية لكن كلا منها

لیس فی نفسه والمقصود ان معنی قیامها بها هی الهویة المجردة الموجودة لنفسها
من غیر ان یوخذ معها حیثیة تعددیة موجبة للتکثر ولیس الامر فیه
کما فی المعالج والمستعلج من حیث یوخذ فی الاول حیثیة القوة الفعلیة
وفی الثانی حیثیة القوة الانفعالیة فالعاقل والمعقول والعقل معنی الحاضر
عند المدرک ههنا امر واحد من غیر تغایر اصلا وههنا مناقشة لان کلام
المحقق الظاهر یدل علی التغایر الاعتباری بین العاقل والمعقول فی
علمنا بانفسنا دون العلم والمعلوم فان العلم هو المجرد من حیث انه حاضر
عند المجرد وهو بعینه المعلوم بلا تغایر اصلا والکلام ههنا فیه دون
العاقل والمعقول ویمکن ان یقال اذا کان المعقول هو المجرد الماخوذ
مع حیثیة تعدد موجبة للتکثر بینه وبین العاقل کان العلم المتعلق به حصولیا
مع تلک الحیثیة علما حصولیا وتحقیقه ان العلم انما تغایر العالم اذا قال
المحشی فی حاشیته علی شرح المواقف لو کان بینهما تغایر بالذات لکان العلم
الحصولی صورة منتزعة من المعلوم وکان علما حصولیا وتحقیقه ان العلم
ما تغایر العالم اذا لم یکن بعینه ولا معلولا له یکون الحصول صورته
له والهویة المجردة الماخوذة من حیثیة تعدد مغایرة لها اذا اخذت مع
حیثیة تعدد اخری ولیت من سلک المحشی علیه معلوله حصص ما عنه
فیکون علمها بها علما حصولیا مغایر للمعلوم بالاعتبار والمحقق ان کان

غیر مصرح

غیر مصرح فی ذلک الموضع بالتغایر بین العلم والمعلوم لکنه یلزم علیه من القول
بین العاقل والمعقول لعدم تعقل سامعه مصرح به فتفکر فانه دقیق قوله اراد
بالعلم الباری الخ قال فی الحاشیة المحشی فی شرح الرسالة العلمیة ان
ان للعلم ثلثة معان الاول المعنی المصدری وهو امر اضافی انتزاعی دائم
مبدأ الانکشاف والثانی الحاضر عند المدرک وهما واحدان فی المثال
والثالث عین المعلوم فی الحضوری وغیره بالاعتبار فی الحصولی وقد
یحقق فی الواجب تعالی جمیع تلک المعانی لکن ما هو عینه هو المعنی الثانی فهو مبدأ
الانکشاف جمیع الاشیاء عنده فیکون کالصورة العلمیة المتعلقة بجمیع
الاشیاء وکما انها مبدأ الانکشاف لمن له تلک الصورة والمدرک عنده
منکشف موجودا کان او معدوما فکذا هذا النحو من علم الواجب تعالی منشأ
الانکشاف جمیع الاشیاء عنده موجودة کانت او معدومة فهو علم اجمالی
متعلق بالکل من غیر اختصاصه بشیء دون شیء وقد یعبر عنه بالعلم الحقیقی
والخلاق للصور العقلیة التفصیلیة فی الاعیان والاذهان العالیة والسافلة
ولیس معنی الاجمال ههنا ما یقال فی الحد والمحدود ای کون الصورة الواحدة
محللة الی صور متعددة ولا بمعنی عدم تمیز اشیاء عما عداه بل هو مثل ان یکون
بینک وبین من یخاصمک مناظرة فاذا تکلم بکلام طویل خطر جوابه دفعة
واحدة ثم تفصیله شیئا بعد شیء والی هذا اشار الفارابی فی الفصوص حیث قال

علمه بالكل بعد ذاته وعلمه بذاته نفس ذاته وكثرة علمه كثرة بعد ذاته وكثرة
علمه كثرة بعده ويتحد الكل بالنسبة الى ذاته فهو الكل في حد ذاته ولا يرد ما يتوهم
منه لزوم تركب الواجب تعالى عنه واتحاده مع الممكنات ونقصان علمه
عنه فان قلت كيف يراد ههنا بالعلم معنى الاجمالي والكلام في تعميم الحاضر
عند المدرك وهو علم تفصيلي يتحد مع المعلوم بالذات قلت العلم الاجمالي
الذي هو عين ذاته تعالى ايضا حاضر عند المدرك تعالى شأنه وهو كالصورة
العلمية الاجمالية لجميع الموجودات فالحاضر عند المدرك الذي كلامنا فيه
هو الذي تترتب عليه الانكشاف سواء كان نفس المعلوم كما في علمه تعالى بذاته
او غيره كما في علمه تعالى بالممكنات فتفكر قوله وهذا التعميم ليس لما زعم بعض
المتأخرين من ان المدرك ههنا لو قرئ بالفتح يرجع هذا التعميم الى التعميمين
الاولين ورده المحشي بان المراد بالغيرية ههنا ما هو بالذات وفي التعميم
الاول ما يشمل الاعتبارية نظرا الى العلم بالكنه والعلم بالوجه وكذا في التعميم الثاني
مع ان الفرق بين هذا التعميم وتعميم الاول بوجه آخر اظهر منه لان المراد بالغيرية
والعينية ثمة بالقياس الى حقيقة المدرك دون نفس المدرك ولذا اكتفى المحشي
ببيان الفرق بين هذا التعميم وتعميم الثاني فتأمل قوله فلا خصوصية لعلم الواجب
الخصوصية تفهم من نظائره من الامثلة السابقة المذكورة في شقوق التعميمات
كلها لانها مخصوصة بها فلا يتوهم ان ذكر علم الواجب في كلا شقيه يجوز ان يكون

للتمثيل لا للتخصيص فافهم قوله ان للممكن جهتين اه تحقيق المقام ان العلم هو كون
الشيء الموجود بالفعل لشيء موجود بالفعل بالظهور لديه اما بنفس هويته العينية
كما في الحضوري او بصورته المساوية اياه في اللوازم كما في الحصولي والمراد
بالموجود بالفعل ما لا يكون له حالة منتظرة وهي الذات المقدسة و
المجردات وما فيها ولهذا وبالجملة العلم بالمعنى المصدري هو وجود الشيء بالفعل
للذات المجردة وبالمعنى الحاضر عند المدرك نفس الشيء الموجود له فمناط
المعقولية نفس وجوده للعاقل اما بالعينية بكون موجود بنفس ذات المجرد
كما في علمه تعالى بذاته وعلم المفارقات بانفسها وعلمنا بانفسنا او بالمعلولية
كما في علمه تعالى بسلسلة الممكنات فانها كلها باسرها بالنظر الى الوجود وبالمعلولية
بالقياس اليه تعالى او بالصناعة كما في علمنا بأوصافنا الانضمامية كالصورة
العلمية وبالجملة مناط المعقولية وجوده للعاقل باحد انحاء الثلثة لما ان مناط
في العاقلية كون المجرد الموجود بالفعل بحيث يكون له وجود الشيء بالفعل فالمعدوم
بما هو معدوم لا يكون عاقلا ولا معقولا وقد ثبت بالبرهان ان وجود الممكن
بعينه وجود الواجب كما سيجيء ان شاء الله تعالى تحقيقه فعلمه بالذات والموجودية في
الممكن راجعة الى علته ذات الواجب وجوده فالوجود الحقيقي للممكن هو ذاته تعالى
من حيث انتسابه اليه تعالى ذاتا ووجودا فعلمه تعالى لذاته بحسب وجوده بعينه بنطوي
على علمه تعالى بسائر الممكنات المستندة اليه الا ان فعليتها ووجودها هو وجوده

لذاته وهذا معنى قولهم العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول فى العلم بالآثار ينطوى
فى العلم بالمبادى وتوضيحه ان نسبة الممكنات اليه تعالى كنسبة تفصيل الحالة
الاجمالية الحاضرة عندك فى جواب الخصم فانها مبدأ للتفصيل وذلك التفصيل
منكشف بتلك الحالة قبل ان يحصل فكما ان للتفصيل وجودين اجمالى هو
عين وجود تلك الحالة وتفصيلى مترتب عليه كذلك للممكنات وجودان
اجمالى وهو الوجود الواجب الذى هو مبدؤه وتفصيلى مترتب عليه وبهذا
النحو من الوجود يمتاز كل ممكن عن ممكن آخر وكما ان ذلك التفصيل لكن وجود
كل واحد من ذلك التفصيل يمكن من غير سبق الاجمال عليه بخلاف وجود
الممكن فافهم **قوله لان وجود** الممكن اه قال فى الحاشية وقد سنح لى
على ان وجود الممكن وجود قائم بذاته تعالى وواجب لذاته دليل شريف
وهو انه لو كان وجود الممكن قائما به فاما ان يكون اتصافه به اتصافا انضماميا
او انتزاعيا وعلى الاول يلزم ان يكون قبل الوجود موجودا ضرورة ان
الاتصاف الانضمامى يتوقف على وجود الموصوف وعلى الثانى لابد له من منشأ
الانتزاعى هو وجود حقيقى فينتقل الكلام اليه وبهذا الدليل يثبت كثير من
المسائل والمطالب العالية كعينية الوجود فى الواجب واختصاص الجاعلية به
جل وعلا وشمول علمه وقدرته تعالى عز شأنه ثم توضيحه ان الوجود بالمعنى
المصدرى الذى هو وصف انتزاعى للموجودات لابد له من مبدأ الانتزاعى وهو

المطابق

٣٠

المطابق له حقيقة والممكن لما كان فى حد نفسه هالكا ومعدوما لا يمكن ان
يكون بنفس ذاته مبدأ الانتزاعى فهو الواجب لذاته فانتزاعه من سائر الموجودات
لاستنادها اليه وارتباطها معه ارتباطا مخصوصا لا نعلم كنهه ولهذا يقال
عينية الوجود الحقيقى والمصدرى للواجب تعالى لذاته لان مصداقه فى
نفس ذاته وهو المراد بالعينية ههنا وانه منشأ الانتزاعى وما به الموجودية
للممكنات فهو الوجود الحقيقى لها وان الكل مستند اليه فيتحقق الايجاد
لان المعدوم فى نفسه لا يفيد الوجود فالكل تحت قدرته وان علمه
تعالى شامل لجميع الموجودات لان مناط الموجودية حيثية المعلولية والوجود المعقولية
وهى راجعة اليه كما مر فتفكر **قوله** ولعلك على فهم ذلك اه وتوضيحه ان
الاوصاف الانتزاعية كالزوجية مثلا لها وجود بحد حد والوجود الخارجى
فى ترتب الآثار وهو منشأ الاتصاف وبحسبه لا اعتبار بينها وبين موصوفاتها
وساير الاوصاف وهو ان يكون وجود الوصف من حيث هو هو من قبيل
وجود الشىء لغيره لا بحسب حاله فى نفسه كما للاعراض بل بحسب حال الموصوف
بان يكون وجود الموصوف لنفسه فى نفسه بحيث يصح انتزاع الوصف عنه
فهذا النحو من الثبوت للامور الانتزاعية بمنزلة وجود الخارجى للاوصاف
العينية كما حقق المحقق الدوانى فى الحاشية القديمة لشرح التجريد حيث قال
ان الزوجية مثلا انتزعه الذهن من الاربعة فاذا حصلت الاربعة فى الذهن

وينتزع الذهن عنها الزوجية فللزوجية ثبوت في الذهن بمعنى انها بحسب وجودها
الذهني حاصلة فيه وقايمة به ولها ثبوت في الذهن ايضا للاربعة بمعنى انها
في الذهن منتزعة من الاربعة ومنشأ الاتصاف لها هو ثبوت الثاني دون
الاول انتهى ولا ريب ان من يعلم الموصوف بها على الجهة التي هي مبدأ
الانتزاع عنه علم الاوصاف الانتزاعية فعلمها منطوي في العلم بمبادي انتزاعها
ونسبة الممكنات الى الواجب تعالى كنسبة وجه الاوصاف الانتزاعية الى موصوفاتها
في مسلك العقل ولا فرق بين النسبتين عند المحققين من الصوفية فان
الممكنات ما شمت رائحة الوجود بل هي من الاعتبارات المنتزعة من حقيقة
واحدة هي حقيقة الحقائق فمن عرف هذه النسبة عرف حال الاوصاف
الانتزاعية بالقياس الى مباديها عرف ان علمه تعالى بالممكنات منطوي في
علمه بذاته فعليك بالتامل الصادق قوله والعلم التفصيلي اه اعلم ان للعلم
التفصيلي اربعة مراتب احدها ما يعبر عنه بالقلم والنور في الشريعة وبالعقل الكلي
عند الصوفية وبالعقول عند الحكماء فالقلم حاضرة عنده تعالى مع ما هو مكنون
فيها وثانيها ما يعبر عنه باللوح المحفوظ في الشريعة وبالنفس الكلي عند الصوفية
وبالنفوس الفلكية المجردة عند الحكماء فاللوح حاضرة عنده تعالى مع ما فيها
من صور الكليات وثالثها ما يعبر عنه بكتاب المحو والاثبات في الشريعة
وبالنفوس المنطبعة الفلكية في الحكمة وهي القوى الجسمانية العلوية تنتقش فيها

صور

صور الجزئيات المادية فهذه القوى مع ما فيها حاضرة عنده تعالى
ورابعها ساير الموجودات الخارجية والذهنية الحاضرة عنده تعالى عز شانه
هكذا نقل عنه وعن غيره وحاصله ان جميع الموجودات سواء كانت
كلية او جزئية مجردة او مادية وسواء كانت صورا متعددة ادراكية او امورا
عينية حاضرة بذاتها وبلوازمها واوصافها من جهة تعلقه الذاتي الوجودي
عنده تعالى لانه موجدها ومبدؤها فهي علوم تفصيلية بوجودها ومنكشف عنده تعالى
في مرتبة انكشاف ذاته لذاته فتفكر قوله بناء على ان بينهما العموم والخصوص
من وجه لاجتماعهما في علمنا بغير ذواتنا وصفاتنا فانه حصولي حادث
وتحقق الحصولي بدون حادث في علم العقول بغير ذواتها وصفاتها فانه
حصولي قديم عندهم كما حققه الشارح وتحقق الحادث بدون
الحصولي في علمنا بانفسنا وصفاتنا فانها حادثة حضورية قوله فان
البداهة وجودية اه تفصيل الدليل ان التقابل بين البداهة والنظرية اما العدم
والملكة كما يفهم من تفسيرها المشهور من ان الكسبية هي الافتقار والتوقف
على النظر والبداهة عدمه اما مطلقا وهو باطل بل عما من شانه ذلك ولا ريب
في ان الكسبية تستدعي الحدوث والارتسام فان النظر يترتب حصوله على
الحركة الفكرية الاختيارية ولا توصف بالبداهة الا من شانه كذلك فالحضوري
والقديم لا يتصفان بهما واما التضاد بناء على كون البداهة ايضا وجودية

التقابل بين م [illegible] الاختيارية
انما يحدث [illegible] الحركة [illegible]
مسبوق بالعدم [illegible]
والارتسام فلترتبه على الحصول فافهم
[illegible]

وهي الاحلاسية الحقيقية العينية عن النظر ومن شرط الضدية امكان تواردهما
وتعاقبهما في موضوع واحد والحضوري والقديم يمتنع ان يكونا كذلك فلا يكونا
بديهيتين وفيه نظر لانا لا نم ان شرط التضاد امكان التعاقب ولو سلم
فهو بالنظر الى الطبيعة الضدين لما هو ضدان بلا مدخلية خصوصية طبيعة نوع او موضوع
فيقابل التضاد لا يقتضي لزوم احد الضدين بالنظر الى خصوص طبيعة الموضوع
مع جواز التعاقب بالنظر الى الطبيعة الضدين فيجوز ان يكون البداهة متضمنا لزوم
خصوص طبيعة الحضوري والقديم وامكان التعاقب مع قطع النظر عن
تلك الخصوصية بل بالنظر الى الطبيعة الضدية قوله فهذا الكلام كما تراه اقول
ليس المراد بالعلم المتجدد في هذا الكلام العلم الحادث لان الحادث اعم
من الحصولي من وجه وقوله الذي لا يكفيه مجرد الحضور صفة
لقوله العلم المتجدد وقد تقرر في موضعه ان توصيف المعارف للتوضيح
واوصافها مساوية لها كان الوصف السابق للتخصيص او صافها مخصصة
لها بالمتجدد فالمراد على ما حققه المحشي في شرح الرسالة علم يتحقق كل فرد
بعد تحقق الموصوف اي العالم وهو ليس الا العلم الحصولي فكل واحد
من الصفة والموصوف بمعنى الحصولي قديما كان او حادثا وقوله او العلم الحضوري
لا يكون الحضوري بحصول صورة يدل على ان المقصود منه الاحتراز من العلم
الحضوري دون القديم مطلقا فلم يثبت اختصاص التصور والتصديق بالحصولي

الحادث

الحادث عندهم فالانقسام الى التصور والتصديق عند هؤلاء المحققين
علة للتخصيص بالحصولي دون الحادث اذ المراد بالحادث ههنا ما هو
بالزمان لان ما هو بالذات عم مطلقا لا من وجه فتأمل قوله المطلق
يؤخذ على وجهين اه تفصيل المقام على ما حققه المحشي في حواشيه ان ههنا
اصطلاحين الاول اعتبارات الماهية بالقياس الى الامور العقلية المحصلة
والثاني اعتباراتها بالقياس الى الامور المحصلة فعلى الاول يؤخذ الانسان
مثلا تارة بشرط شيء اي محصلا بالفصل فيكون نوعا وتارة بشرط لا شيء
اي من حيث عدم تحصيله به بل يؤخذ محصلا بنفسه بحيث لو انضم اليه امر فانما
ينضم اليه من حيث انه امر خارج عنه لاحق به ويحصل من اجتماعهما امر ثالث
مركب منهما فيكون نوعا محصلا وبالقياس الى المركب جزءا ومادة وتارة
لا بشرط شيء اي من حيث هو هو من غير ملاحظة الشيء امرا فيكون جنسا
ومحمولا وفي الاعتبار الثالث من كلا الاصطلاحين اعتبارات ثلثة
الاول اعتبار الماهية من حيث هي هي بان يتعلق الحيثية بالماهية ويكون
شرحا لتلك المرتبة وعنوانها فيؤخذ هو اعتبار مرتبة حقيقتها في حد ذاتها
المتقدمة على العوارض بحسب نفس الامر ضرورة تقدم مرتبة المعروض على
العوارض فهذه المرتبة ممتازة عن ساير المراتب بتعرية الماهية فيها عن جميع
عنها فظرفها الملاحظة دون الذهن والخارج الا اختلاط الماهية في كل منها

بالعوارض فهي بهذا الاعتبار مسلوبة عن تلك المرتبة فالمهية بهذا الاعتبار موضوع
السالبة ولا يصدق الموجبة ههنا الا مع المحمول الدائم ففي هذه المرتبة يجوز
ارتفاع النقيضين لتقدمها على سائر الحيثيات والثاني اعتبارها من حيث هي هي
بان يتعلق الحيثية بالاعتبار دون المعتبر وهو اعتبار المهية من غير نظر الى امر اخر
من الخلط والتعرية وهو يشمل على جميع المراتب والحيثيات وينقسم الى الكلي
والجزئي واذا سئل عنه بانه الف او ليس بالف فالجواب عنه انه الف انه
ليس بالف ففي هذه المرتبة امتناع اجتماع النقيضين كما في الاول ابهام
ارتفاعهما وهو موضوع المهملة وهو المراد بمطلق الشيء ولا يصح استناد احكام
الافراد اليه لاتحاده معها وجودا فيتحقق بتحقق الافراد وينتفي بانتفاء فرد
اذ موجبتها يصدق الموجبة الجزئية وسالبتها يصدق بصدق السالبة
الجزئية والثالث اعتبار المهية من حيث هي مع ملاحظة عمومها واطلاقها
بان يتعلق الحيثية بالمهية فلا يكون العموم قيدا بل عنوانا في الملاحظة
وهي بهذا الاعتبار كلي طبيعي موجود بوجود الهي قبل الكثرة مع قطع النظر
عن الكلية واعتبار الاطلاق والعموم في الملاحظة لا في الوجود الالهي
في الخارج مع عزل النظر عنه وهذا الاعتبار بعينه اعتبار التجرد عن العوارض
والتشخصات من حيث هي معنونة ومتشخصة لا فرق بينهما الا بحسب العبارة
والمفهوم دون المعنى والمقصود ولذلك اشتهر كان في الاحكام الكلية

ولذا

بصدق

المنوعات

منوعة

جميع الافراد

والجنسية والنوعية ونحوها بحيث لا يوجد تلك الاحكام في غيرها ولذا اعتبار
العموم يستلزم لاعتبار المهية بعنوان لا بشرط شيء ولذا لم يجعله اعتبارا اخر
وهو موضوع الطبيعية ولا يصح استناد احكام الافراد جميعها ولهذا ان
الوجود الالهي هو الوجود المنسوب الى نفس الطبيعة بما هي هي المقدم
على الوجود الطبيعي المنسوب الى الشيء المكتنف بالعوارض لا تنتفي ما دام شيئا
من الافراد باقيا واما مطلق الشيء فهو واحد بالوحدة المبهمة التي للشيء
المطلق ومتعدد ومتكثر بتعدد الافراد وكثرتها لانه يجتمع بجميع الافراد
في الاعتبارات فله حكم الشيء المطلق وحكم الاشخاص فهو موجود بوجود
الهي وطبيعي فهو يتحقق بتحقق فرد وينتفي بانتفائه وبانتفاء جميع الافراد ايضا
فتأمل بدقة النظر واحفظ فانه من خواص هذا التعليق قوله هو المطلق لو جعل
اه اي مطلق الشيء التحقيق المقام ان المعتبر في مورد القسمة هو الشيء المطلق
كما حققه المحشي في حواشيه على شرح المواقف لا مطلق الشيء كما هو المشهور
فان المقسم لابد ان يكون واحدا بالطبيعة اه لان القسمة احداث الكثرة
في الواحد المبهم فيجب ان يؤخذ من حيث العموم والاطلاق لان الوحدة
المبهمة معتبرة فيه فيما لم يكن فيه مجموع القسمين داخلا في احدهما كما هو فيما
نحن فيه فلا يقض بما يقسم الى الوحدة والكثرة في المرتبة المتقدمة على
سائر المراتب الا انه يذكر في الموارد حسن المقسم فيكون المقسم بالحقيقة

فرد ما

في النقل

نوعه كما هو ههنا لان التعميم الشامل فيوجد ذلك الخاص لا بشرط شيء على
الوجه الاول اعنى مطلق الشيء حتى يصح استناد احكام نوعه اليه واما ذلك
النوع المقسم بالحقيقة فهو ماخوذ من حيث الاطلاق والعموم كما هو المعتبر
فانفتح اشكال الطعن الناقض بين كلام المحشي ههنا وكلامه في حاشيته
على شرح المواقف فتامل قوله يتوهم منها منشأ التوهم ما هو المشهور من
ان ما يتعلق به التصديق معتبر في معنى القضية فاذا فسر التصديق بادراك
ان النسبة واقعة او ليست بواقعة كان المعتبر المصدر في مفهوم مدركه التفصيلي بعض
ان النسبة واقعة او ليست بواقعة فافهم قوله ان تحصيل في كل ما علم ان النسبة
اذا حصلت في العقل فلا يخ اما ان يكون حصولها في الذهن لا على وجه
الحكاية على الواقع بل من حيث انها متصورة بين الطرفين فهو التخيل وان اما
يكون ذلك على وجه الحكاية فح اما ان يحدث حالة للنفس يعبر عنها بالاذعان فالا
فهو التكذيب والافاما ان يجوز العقل نقيضها تجويزا مساويا او تجويز تلك
النسبة فهو الشك وراجحا او مرجوحا فالراجح هو الظن والمرجوح هو
الوهم والمراد بالنسبة الوقوع واللاوقوع بناء على انها واحدة في جميع
هذه الصور خلافا للمتاخرين حيث زعموا ان في صورة التخيل والشك والوهم
نسبة تقييدية فقط وقد يظن ان في هذه الصور الثلث ادراك الوقوع او اللاوقوع
على سبيل التصور دون ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة اذ المتبادر منه

ادراك

وان الشك اه

ان يكون على وجه الاذعان والحق انه لا فرق بينهما الا بالاجمال والتفصيل
في العبارة قوله وربما يقال ان الشك والوهم اه والحق لا يبعد عنه لان
العلم مبدأ الانكشاف وهذه الكيفيات تحصل بعده الا ترى انهم يعبرون
عن العلم بدانش بخلاف التصديق فانه يعبر عنه بگرويدن والتكذيب فانه
يعبر عنه بقبول ناكردن وعن الظن بگمان قوي وعن الوهم بگمان
سست وعن الشك برابر داشتن هر دو طرف وعن الاستفهام به طلب
كردن فهم وعن التمني بآرزو بردن وهكذا نظايرها فهذه الكيفيات
مغايرة للعلم بالذات وفي عدها من اقسامه مسامحة قوله والفرق اشارة
حيث جعل التصديق المطلق نفس الاذعان وهو ما يعبر عنه بگرويدن لا بالقطع
وهو التصديق الغير الشامل للظن والجهل المركب والمقابل للانكار
الذي يعبر عنه بباور ناكردن فلا يتوهم ان ما يعبر عنه بگرويدن بمعنى القطع
التصديق المطلق يعم الظن والجهل المركب فتدبر قوله ماخوذ من الصدق
اعلم ان الصدق والكذب في اللغة يطلق على معنيين احدهما وصف القضية
فيقال هذه القضية صادقة او كاذبة بمعنى المطابقة للواقع وثانيهما وصف وعدها
المتكلم بمعنى الاخبار القضية مطابقة للواقع والاخبار القضية غير مطابقة للواقع
بهذا الاعتبار الملفوظ واثبات امر الى اخر على ما هو عليه او لا بالاعتبار المعقولية
والتصديق في اللغة يطلق على ثلثة معان وهو ما يعبر عنه بالفارسية براست داشتن ١٢ انتساب امر الى آخر على ما هو عليه

وكرويدن وهما مأخوذان من الصدق بمعنى وصف القضية وراست كو[دا]شتن

وهذا هو المأخوذ من الصدق الذي هو وصف المتكلم كما بينه المحشي وكذلك

التكذيب المقابل له بحسب كل واحد من معانيه الثلثة قال في الحاشية

قد خفي الفرق بين هذه المعاني على الجمهور حتى ان المصنف في شرح المقاصد لم

يفرق بين المعنى الثاني والثالث وفرق بينهما وبين الاول كما سيجيء حيث

قال التصديق المعتبر في الايمان هو ما يعبر عنه بالفارسية بگرويدن وباور

كردن وراست كو داشتن اذا اضيف الى الحاكم وراست داشتن اذا

اضيف الى الحكم انتهى وقد بين المحشي الفرق بينهما بان الفرق بين المعنى الاول

والثاني هو ان الاذعان في الاول متعلق بالقضية التي موضوعها هذه القضية

ومحمولها صادقة اي الاذعان بان هذه القضية صادقة وفي الثاني متعلق بنفس

القضية اي الاذعان بان المحمول ثابت للموضوع وايضا الثاني حاصل قبل ان

يحصل المعنى الاول بالذات ضرورة تقدم الملزوم على اللازم ومأخوذ عنه

اولا ومن الصدق الذي هو وصف القضية ثانيا ما بينه فيما نقل عنه على

شرحه للرسالة القطبية حيث قال ولعل وجهه ان الصدق او التصديق من باب

التفعيل من خواصه النسبة الى المأخذ بمعنى صدقت القول نسبته الى الصدق

فكان معنى اللفظ في الاصل صادق داشتن وراست داشتن وفي المعنى الثاني

لا يعتبر تلك النسبة ففيه تغير عنه بنقصان فاطلاقه على الثاني كان مأخوذا

عنه

عنه بهذه النسبة الاشتقاق بهذا الاعتبار فيه على كان سبب في الاصل ما يغير اليه عن مأخذ اولا

الاولى مأخوذ منه الصدق الذي هو وصف القول كان المعنى الثاني

منه بالمعنى الاول اصالة ولما كان المعنى الثاني مأخوذا عنه ثانيا وبالواسطة

اشتق من هنا يظهر وجه تقديمه في الذكر واما باعتبار الحصول فالثاني

احق بالتقديم واما الفرق بينهما وبين المعنى الثالث فهو بالذات

بالتغاير المأخذين بالذات لا بالاعتبار كما زعمه المصنف فتامل قوله

هو التصديق الاول اه هذه الاولية بمعنى التقدم الذاتي في الحصول

وان كان متاخرا في الذكر بحسب الاخذ عن المعنى الاول لما مر

قوله ليس على ما ينبغي اه لعل الحكم بالعينية على وجه المبالغة بالنظر الى اللازم

بينهما فان تكذيب كل واحد من الطرفين يستلزم تصديق الآخر

وكذا التصديق به يستلزم تكذيب الآخر فتامل قوله لا مقابل ما هو باعتبار

المتعلق اه توهم بعض الفضلاء ان المراد باختلاف النوع هو ان

الاختلاف بينهما ليس بمجرد المتعلق قال المحشي وهذا سفسطة ظاهر البطلان

اذ حمل الاختلاف النوعي على ذلك بعيد كل البعد فيا بعد عنه الفهم السليم

كل البعد لان قول المصنف على انهما مختلفان بحسب الماهية النوعية ظاهر

حيث جعل التصديق نفس الاذعان وهي كيفية غير ادراكية كما بين

قوله ولك ان تقول اه اي في الاستدلال على مغايرتهما بالنوع

وتقريره ان ماهية التصور والتصديق عند المتاخرين هو الادراك

فان كان متعلقا بالنسبة التامة الخبرية اعني وقوع النسبة المقيدة او لا

وقوعها فهو تصديق والا فتصور فمناط الامتياز بينهما ومحط
التغاير عندهم هو اختصاص المتعلق بالتعلق بالنسبة الخبرية من لوازم
التصديق والتعلق بما عداها من لوازم التصور لا من ذاتياتهما لانهما
اقسام العلم وهو موجود خارجي بالاتفاق وهذا القيدان من الامور
الاعتبارية لا يصلحان لان يدخلا في مهيتهما مع انهم صرحوا بالتغاير
الاعتباري بينهما بهذين الاعتبارين ولا ريب في ان اختلاف
اللوازم وتنافيهما يدل على الاختلاف ملزوماتها في نفسها لا بحسب تلك
اللوازم وليس بينهما جهة للتغاير عندهم الا هذه اللوازم وكذا اتحاد
الملزومات في نفسها يدل على اتحاد اللوازم فالقول باتحادهما كذلك
مع القول باختلاف اللوازم قول بالمتنافيين فان اتحاد الملزوم بحسب نفسه
ينافي اختلاف اللوازم فقوله المحشي والتصور ليس له متعلق كذلك ان حمل
على خصوص تعلق التصور بما عدا النسبة الخبرية واحدا كان او متعددا
بدون النسبة او معها تقييدية كانت او تامة انشائية بخلاف التصديق
فانه متعلق بالنسبة الخبرية هو وحدها على ما هو مذهب المتأخرين كان
الدليل جدليا وان حمل على عموم تعلقه لكل شيء او نفسه ونقيضه
بما تعلق به التصديق ايضا كما هو الحق كان الدليل تحقيقيا بان من لوازم
مهية التصور عموم التعلق كما هو التحقيق وخصوص التعلق من لوازم مهية التصديق

ومن

ومن المعلوم ان اختلاف اللوازم بالمهية يدل على اختلاف الملزومات
بالمهية فلا يكون بينهما اختلاف نوعي ويكون قوله فالقول باتحادهما
اشارة الى الدليل الجدلي وهو كما بيناه فتامل قوله لكل من التصور
الخ اي لكل من مهية التصور والتصديق لوازم تتحقق بحسب المهية
الكلية فان عموم تعلقها وكذا خصوصيته ليس من لوازم التصور
الجزئي والتصديق الجزئي ومن تبين ان التصور والتصديق ليسا صنفين
من الادراك لان الصنف مهية اعتبارية وهما من الموجودات الخارجية
بناء على وجود الكلي الطبيعي فيجب ان يكون لكل منهما حقيقة مستندة اليها
تلك اللوازم فاندفع ما يتوهم من ان تلك اللوازم تجوز ان يكون
صنفية بان يكونا صنفين من العلم قوله ان اختلاف اللوازم اه بناء
على استناد الامور المتعددة الى مؤثر واحد واللوازم من آثار
الملزومات المقتضية لها اما مهيتها من حيث هي كما هو مختار الشيخ
الرئيس او مع اعتبار الوجود مطلقا كما فيما هو عند المتأخرين ومنهم
المحشي والشارح وهذا في اللوازم المهية مطلقا وخصوصا كما في اللوازم
الخارجية والذهنية قوله كما ان اتحاداه اعلم ان دلالة وحدة اللوازم
واختلافها تدل على وحدة الملزومات واختلافها دلالة الدليل الاني
ودلالة وحدة الملزومات واختلافها على وحدة اللوازم واختلافها

دلالة الدليل اللمي لامتناع تعدد العلل المستقلة لمعلول واحد ثم اعلم
ان اصل الوحدة محفوظة من الجانبين واما الخصوص نحو ما من الشخصية
او الطبيعية فغير لازم الانحفاظ في العلة الا الجاعل والمقتضي كما ذهب
اليه الشيخ لان تحصيل المعاني انما هو الجاعل والمقتضي مما يأباه البرهان
والوجدان وكذلك الجزء الخارجي كالمادة والصورة على ما بينه المحشي
في حاشيته على شرح المواقف **قوله** وههنا اشكال اه مآل الاشكال
على ثلثة مقدمات ذهب اليها قدماء المنطقيين وذكرت منها مقدمة
وهي ان العلم والمعلوم متحدان بالذات احديهما ان التصور والتصديق
متغايران بالماهية واخريهما ان التصور يتعلق بما يتعلق به التصديق
اذ لا حجر فيه فيتعلق بكل شيء وفي كليهما خلاف المتأخرين وثالثها
ما ذكره المحشي وهي ان العلم والمعلوم متحدان بالذات بناء على حصول
الاشياء بانفسها في الذهن خلافا للقائلين بالاشباح والمثال لان
المعلوم عنده هو ذو الشبح المغاير بالذات كما هو المشهور والجواب
من قبلهم ان التصديق كيفية نفسانية ادراكية مغايرة بالذات لما يتعلق به
والعلم في مسئلة الاتحاد بمعنى الصورة العلمية لكنه فلا يلزم الاتحاد
بين التصور والتصديق بل بينه وبين المصدق به ولا استحالة فيه
وفي تقسيم العلم اليهما مباحثة وفي الجواب الذي ذكره المحشي ههنا فلو

على الحقيقة

٤٣

على الحقيقة من القول بالجزئية الادراكية وهو مستحدث مع ان
عد التصديق في من اقسام تلك الجزئية ايضا ما صححه عنده كما لا يخفى
قوله مبني على القول المحصل بتربيع اجزاء القضية على ما بينه المحشي قول ٢
هو التباين بين التصور والتصديق بحسب المتعلق وقد ابطله بالبرهان
ثم اراد ابطال ما يتفرع عليه من القول بتعدد النسبة في القضية
بشهادة الوجدان بان المفهوم منها ليس الا نسبة واحدة ولا
لقصور انعقادها الى نسبة اخرى وباقامة البرهان الضروري بحيث
التصديقات ايضا حيث قال الا ترى ان الحكاية عن الواقع تحصل بالنسبة
الحملية ولا مدخل فيها للنسبة الاخرى ولو كانت ههنا نسبة اخرى هي
مورد الوقوع واللاوقوع على ما زعموه لكانت مستقلة بالمفهومية
وهو غير معقول وتوضيحه ان الوقوع ومقابله نسبة تامة لا تتعلق
الا بالطرفين ومورديهما اما ان يلاحظ ويؤخذ بحيث يكون من احد
حاشيتيها وهذا مع انه غير معقول يوجب ان يكون ذلك المورد
مستقلا او يجعل ذلك محكوما عليه بخصوصيته بالوقوع او اللاوقوع
فيعد نسبة اخرى منهما كما يدل عليه عباراتهم المشهورة اعني الثلثة النسبة
واقعة او ليست بواقعة والمحكوم عليه في عبارة مشهور على النسبة
يجب ان يكون مستقلا وقد نقل عنهم انهم اثبتوا النسبتين حيث ان في ردوه

في صورة الشك قد تصورت النسبة بدون الحكم اذ ما لم تتصور النسبة
لا يحصل الشك وعند ارتفاعه ينضم الى الادراكات الحاصلة ادراك آخر
بشهادة الوجدان لا انه يزول ويحصل ادراك ويحصل آخر بدله وما قيل فيه ادراك
ان لا حدان مذعان المدرك في الصورتين واحد والتفاوت
في الادراك بانه اذعان او غيره وقال المحشي في شرح الرسالة ان
الشك والوهم واليقين والظن اما كيفية ادراكية فعند ارتفاع الشك ادراك
يزول الادراك الاخر بدله او كيفية غير ادراكية لاحقة بالادراك السابق ويحصل
فعند زوال الشك تزول حالة سابقة ويحصل حالة اخرى وعند ارتفاعه اقول اولهم
ينضم الى الادراكات الحاصلة ادراك اخر من غير زوال شيء منها
مصرح بذلك بان الشك غير مجامع للتصديق والادراكات الحاصلة
عنده باقية عند التصديق فان الشك عندهم كيفية غير ادراكية مقارنة
لادراك النسبة التصديقية لا مجرد ادراك تلك النسبة المجامعة للتصديق
واما التصديق فهو اما نفس ادراك النسبة الخبرية او كيفية لازمة له كما
يظهر من كلام بعضهم فقولهم تتعدد النسبة مبني على القول بتباينهما
بحسب المتعلق سواء كانا متباينين بحسب الماهية ايضا او لا ولا مدخل
فيه لاتحادهما بحسب الماهية ولذا قال المحشي له كانه مبني على القول بتغايرهما
بحسب المتعلق فقط لا بحسب الماهية على سبيل الاحتمال المطوي مما

الشارح

٤٤

الشارح مبني على المفهوم الصريح من قولهم ان الشك كيفية لاحقة بالادراك
فكذا الاذعان في ضمنها التفاوت في الادراك بحسب اقترانه
بالشك ولا تم بالاذعان بعد زواله لا في المدرك فهي بالحقيقة
فهو الشق الثاني من مناقشة المحشي وآثار كلام المحشي لبعض الاحتمالين
من الصريح وغير الصريح توسعا وتبرعا فتأمل قوله ولعل مقصودهم
اه اي ليس مقصودهم من هذا الكلام اثبات النسبتين المتغايرتين
بالذات بل النسبة الواحدة من حيث انها نسبة بين الموضوع والمحمول
اي باعتبار وقوعها او لا وقوعها لا على وجه الاذعان بهما والاثبات
يتعلق بها الشك ومن حيث انها واقعة او ليست بواقعة اي على وجه
الاخبار والاثبات على ما هو عليه او لا على ما هو عليه يتعلق بها التصديق
وقيل النسبة الواحدة باعتبار تعلق الادراك بها بدون الاذعان
من المعلومات التصورية وتسمى نسبة حكمية وباعتبار تعلق الاذعان
بها من المعلومات التصديقية وتسمى نسبة خبرية بالحكم واعترض عليه
المحشي فيما نقل عنه على شرح الرسالة بان التغاير في هذا التقدير يتحقق
بعد تعلق التصور والتصديق فيلزم ان يكون متعلق التصديق بعينه متعلق
التصور من غير ان يكون بينهما تغاير اصلا وذلك خلاف مذهبهم مع
ان القضية من حيث هي مع قطع النظر عن ان يكون مصدقا بها مشتملة

على الحكم اى النسبة التامة الخبرية التى هى مناط الحكاية عن امر واقعى اوّل
ليس مقصودهم بيان الفرق بين متعلقيها بهذين الاعتبارين بل غرضه
ان التسمية بالنسبة الحكمية وكونها من المعلومات التصديقية منوطا
بهذين الاعتبارين فيجوز ان يكون التغاير بينهما اى بين متعلقيها
منوطا بغيرهما واشتمال القضية في غير صورة الاذعان على الحكم
على اصلهم فتدبر وقد يقال ان النزاع بين الفريقين فى معنى الوقوع
واللاوقوع ايضا فعند القدماء هما عبارتان عن الايجاب والسلب وعند
المتاخرين عبارتان عن المطابقة واللامطابقة فهما ليستا خارجتين
عن مفهوم القضية فلا فرق عندهم بين الاذعان بمعنى القضية و
الاذعان بان معناها مطابق للواقع ولعل قول المص بعد الفرق
بين التصديق الاول والثانى مبنى على هذا وكذا قولهم ان فى الشك
ترددا فى اصل الحكاية الا ان فى المطابقة التى هى مفهوم القضية هى ان
يكون المحمول ثابتا للموضوع فى نفس الامر اذ المفهوم من قضية زيد قائم
ليس الا زيد قائم فى الواقع ولا نحتمل عدم المطابقة وكذا فى السالبة لا
ان يكون معنى القضية متحققة فى نفس الامر او ليس متحقق فيها اى مدلول
الصدق والكذب فى الوقت وقد حقق المحشى فيما علق على شرح الرسالة
ان مطابقة القضية للواقع ولا مطابقتها له قد يوجدان بمعنى كونها

التصورية والتسمية بالحكم وكونها من المعلومات

حكاية

حكاية عنه وعدمه ولا ريب فى ان كل قضية فى نفسها حكاية عن
الواقع وليس معنى القضية المطابقة الماخوذة كما فى تعريف التصديق بانه
الاذعان بان المعنى الذى حصر فى النفس مطابق لما هو عليه الامر فى نفس
الوجود او الثبوت المحمول للموضوع فى نفس الامر على وجه الاجمال لا حصول
ان معنى القضية مطابق للواقع على وجه التفصيل فالمطابقة بهذا المعنى ليست
خارجة عن مفهوم القضية واما المطابقة بمعنى كون الحكاية واقعة هى
متحققة فى نفس الامر فهى خارجة عن مفهوم القضية ولعل تفسير التصديق بها
باللازم وعليه بناء على قول المحققين ان الصدق والكذب كلاهما احتمالان
عقليان فى الشك تردد فى هذه المطابقة التى هى من عوارض الحكاية
لا فى المطابقة بمعنى الحكاية فتامل فانه دقيق قوله عند التفصيل اربعة
يعنى المقصود ان النسبة الخبرية امر مجمل بسيط يعبر عنه بهذه العبارة التفصيلية
اعنى ان النسبة واقعة او ليست بواقعة فالاجمال والتفصيل ههنا بمعنى البساطة
والتعبير عنه بالعبارة التفصيلية لا ما فى الحد والمحدود فتامل قوله
لا يمكن فيه الحقيقة ان الماخوذ مع عدم الاذعان مجرد اخذه فى نفس
الامر مطلقا والماخوذ مع عدم عبارة وان جوز ذلك العبارة به
جليل لكن يجب خلوه عنه فى نفسه فى الملاحظة التى هى طرف الحلط
والمعرفة التى هى من المواطن النفس الامرية فلا يكون علما تصديقيا لان العلم

التصديق المكتسب بالكيفية الاذعانية من حيث هو مكتسب بها التعريف بالاذعان
نعم فيه الاذعان اذ لا معنى لاعتباره الا حصوله فيه فلا يمكن خلوه عنها
في شيء من مراتب الوجود في نفس الامر والا يلزم بطلان الشيء مع فرض
الوجود الموجود في تلك الملاحظة مفهوم التصور دون المكتسب بالاذعان
ففي العلم التصديقي لا يمكن اعتبار عدم الاذعان ولا عدم اعتبار الاذعان
وفي غيره يمكن كل منهما فتأمل قوله هذا الحكم اي المثبت لنفسه اه اعلم ان المقصد
ههنا ليس نفي كسبية الكل فقط بل مع نفي بديهية حتى يلزم انقسام كل منهما
الى البديهي والنظري فهذا الحكم بعد نفي كسبية الكل فقط على التقدير ونفي
بديهية فقط على التقدير الاخر ولا يمكن فيه الجمع بينهما حتى يكون مثبت النفي فهو نظري
بملاحظة كل واحد منهما على سبيل البدل ثم انه مختص بجريان انقسام التصديق
اليهما دون التصور اذ بديهية الحكم لا تفيد الا نفي كسبية التصورات وكذا
نظريته لا تفيد نفي بديهية التصورات الا ان يراد بالحكم في الترديد مجموع القضية اه
وح لا يتم الحصر في التقديرين المذكورين لجواز ان لا يكون القضية تمامها
بديهيا ولا نظريا فتدبر قوله ولا بد فيهما من اه سواء كان الفكر لتحصيل المجهول
التصوري او المجهول التصديقي لا بد فيه من التصور بوجه ما والتصديق بالفائدة
لانه حركة اختيارية والفعل الاختياري يجب ان يكون مسبوقا بهما فعلى التقدير نظرية
جميع التصورات يكون جميع التصورات ايضا نظريا وعلى التقدير نظرية جميع

التصديقات

التصديقات يكون هذا التصديق ايضا نظريا فينتقل الكلام الى هذين النظريين
وهكذا فلا يحصل النظر اصلا فضلا عن النظري فتأمل قوله ليس يمكن ان
اه وقد تكلف في تقريره بتمهيد مقدمة وهي ان التصور عبارة عن مجرد
التمثيل الذهني مع عزل النظر عن كونه مطابقا او لا لانه تصور محض بخلاف
التصديق فانه اعتبر في مفهومه المطابقة واللامطابقة من حيث كونه حكاية
عن الواقع وايضا المطلوب في كسب التصور والاثر المترتب عليه مجرد الانتقال
والارتسام في الذهن وفي التصديق الوجود او العدم الرابطي الحاكي عن
الواقع اذا عرفت هذا فنقول لا يمكن الانتقال من معنى مفرد الى التصديق
بالشيء ما لم يقترن ذلك المعنى بالوجود الرابطي او العدم الرابطي كما اذا
ما لوضع بشيء او بان يحمل عليه والا لم يعد حصول التصديق لان علته وما يترتب
عليه حصوله الربطي يجب ان يكون معتبرا فيه باخذ ذلك الاعتبارين اذ ما
يكون علة الشيء باعتبار لا يفيد حصوله مع عدم ذلك الاعتبار فلشيء حكم
ذلك الوجود او العدم واحد في افادة التصديق بان يكون ذلك المعنى
بحسب مثله في الذهن مقارنا لحصول ذلك التصديق سواء وجد ارتباط
ذلك المعنى مع الغير ايجابا او سلبا او لم يوجد فلا يقع بالمفرد الذي معاده
واثره مجرد التصور كفاية في تحصيل احد ذلك الاعتبارين سواء
كان المعقد بسيطا بان يحمل عليه وجوده في نفسه او مركبا بان يعتبر وجوده

على حال متعلقه بالغير بالوضع او بالحمل الا ترى ان الاوسط من حيث تعلقه بالاصغر والاكبر يفيد ثبوت الاكبر للاصغر او سلبه عنه وان لم يوجد كك لم يفد بخلاف المفرد اي بخلاف افادة المعرف للتصور فانه باعتبار نفس حصوله في الذهن من غير مدخلية احد يفيد لا اعتبار تعلقه بتصور الشيء الذي هو ايضا التصور بحت فلا يرد عليه شيء من الاعتراضين وهذا البيان كما يدل على امتناع اكتساب التصديق من التصور كذلك يدل على امتناع العكس فتأمل بدقة النظر **قوله** وان اطلب هذا استدلال اخرى على تلك الدعوى المبني لظاهره على ثلثة مقدمات اصول الاولى ما تقرر عند المشائين بناء على القول بالجعل المؤلف من ان المعلول كذلك لعلة ليس الا الهيئة التركيبية والثاني ان ما هو معه بحسب ظرف فعلة بحسب ذلك الظرف يجب ان يتحقق فيه والثالث ان المعلوم في التصديق ليس نفسه من حيث هو هو لانه لا يصلح للمعلولية عندهم والا من حيث حصولها للذهن لانها من باب التصورات بل هيئة تركيبية ذهنية هي صورة النسبة التي هي الحكاية عن الواقع وتوضيحه ان الصورة القائمة بالذهن لكونها الصادقة انها مما يستدعي وجود الطرفين في الخارج فيكون الهيئة الحاصلة منها من وجودها في الذهن خارجة من باب المطالب التصورية واما الهيئة الحاصلة

من اسناد المحمول الى الموضوع الموجود في الذهن ايجابا او سلبا فهي هيئة التركيبية الحاكية على الواقع من باب المطالب التصديقية فالمعلوم في التصور هيئة تركيبية لكنها خارجية اذ المعلوم فيه ليس نفسه من حيث هو هو لانه لا يصلح للمعلولية عندهم بل باعتبار حصولها للذهن او حصول صورة المعرف بالكسر للذهن علة لحصول صورة المعرف بالفتح للذهن وهي هيئة خارجية ونضم هذه الاصول الثلث يلزم امتناع اكتساب التصور من التصديق وبالعكس وهذا مما تفرد به المحشي وسنبين لك الجرح والتعديل في مقدماته فكن من المنتظرين **قوله** على ما تقرر عند المشائين اذ هنت جبير ان القائلين بالجعل المؤلف لم ذهبوا الى ان العلة هي الهيئة التركيبية بل مفادها وهو الظاهر انها ليست مفاد كل هيئة ولو كانت من الهيئات المركبة بل معاني الهيئة البسيطة وكذلك فهلوا ان المعلوم مفاد الهيئة التركيبية الحاصلة من الماهية ووجودها اعني المحكي عنه للهيئة للهلية البسيطة لا نفس الهيئة التركيبية الحاصلة من اي موضوع ومحمول وجد كان او والمعلوم الحاكية والتصديق هي الهيئة دون المفاد المحكي عنه والتغاير بينهما بالذات كما حققه المحشي الا ان يقال ان المراد بالمفاد والمحكي عنه هي النسبة بحسب حصولها في نفسها مع عزل النظر عن حصولها او وجودها في الذهن فالمطابق بالكسر هو المطابق بالفتح والتغاير اعتباري فيذكر

ذهنية ص

الدليل ص

الحاكية الحاصلة من اي موضوع ومحمول كان ص

وايضا القائل بالجعل البسيط لا ينكر استناد الهيئة التركيبة الى العلة مطلقا
وكيف وهم مصرحون بان قوام نفس الماهية وتقومها مستندة الى الجاعل
والذاتيات وكلما اما خلط الماهية بالوجود فهو مستند الى ساير العلل
ومن هاهنا اصطلحوا على الفرق بين الجاعل والفاعل فيجوز ان يستند قوام
الصور الذهنية كلها الى المبدأ الفياض وحصولها للذهن كما في الحقائق
التصورية والعقود الا بطه والعدم الرابط اعني صورة النسبة الحكمية
في التصديقات تترتب على ساير العلل والمبادي فهذا الدليل لا يتمشى
على القول بالجعل المؤلف بل الذي بناء عليه يوجب ان يكون المعاني الذهنية تركيبية
بين الصورة الذهنية مطلقا وبين وجودها في الذهن لا صورة
ثبوت المحمول للموضوع او سلبه عنه مطلقا الا ان يتكلف بان ذكر
ما اشتهر عند المشائين من ان العلة وكذا المعلول هو الوجود مطلقا و
القول بالجعل المؤلف هاهنا ليس لابتناء الدليل عليه بل التصوير حجة
المعلولية في التصور والتصديق على وجه التمثيل والتشبيه به فيندفع
الجذر والنوبة فتفكر قوله وكذا العلاه بذا لسوص بلوازم الماهية فانها
عند الشيخ عوارض معلولة لنفس الماهية المتقررة عند تقررها ووجودها لا
باعتبار الوجود عموما وخصوصا كما بين في موضعه الا ان يحال بان
المحقق سيحقق ان مراد الشيخ فيما يفهم من كلامهم من عدم مدخلية الوجود

في

في لوازم الماهية عدم مدخلية خصوص احد الوجودين لا المطلق الوجود
وبالجملة المقتضي لها هي الماهية الموجودة اعني بمدخلية وجود المطلق وجوب
كون المقتضي مخلوطا به عند الاقتضاء والتاثير اذ لولم يوجد لم يكن
الاقتضاء كيف ولوازم الماهية اثارها وما يترتب عليه لا باثر هو لوجود
فتامل قوله فعلية يجب لكن الطرف المراد بالعلة فيها ذي القرينة التي
يتيقن بسببها يستفيد المعلول وجوده سواء كانت باقية معه او لم يبق فلا يرد
بالعلة الغائية التي يجب وجودها في الذهن علة لوجود المعلول في الخارج
لانها علة لها عليه الفاعل واما الصورة الذهنية التي يحصل وجودها
في الذهن من المبدأ الفياض الموجود في العين فهي من الاعيان الخارجية
بالنسبة اليه تعالى الا ترى ان علمه تعالى بها علم حضوري وهو نفس الصورة
الخارجية ونسبة الاذهان كلها وما فيها اليه تعالى كنسبة الارضية والامكنة
والموارد وما فيها اليه عز شانه ويمكن ان يقال ان الصورة الذهنية
يجب حصولها للذهن هي الهيئة التركيبة الخارجية لها الخارجة على لواحق
الا ان بعضها بسبب هيئة خارجية اخرى ترتبت حصولها عليها
كما في المعرف في الكسب والمعرف بالفتح وبعضها يكون منشأ انتزاع هيئة ذهنية
اعني النسبة الرابطة بطرفي كما ترى في انتزاعها بالبداهة من نفس صورة الطرفين
ومع قطع النظر عن حصولها للذهن بحيث يكون حاكية على الحاد منهما

ما ثم ان هذه الهيئة الذهنية قد تستتبع بانضمام مثلها اليها هيئة ذهنية
اقوى مرتبة عليها مستفادة منها فهي مستندة اليها لذاتها من غير
تاثير منها ونفس المبدا الفياض والانيا في ذلك هيئات حصول جميع
الصور للذهن اليه فتفكر فانه يحتاج الى تدقيق النظر **قوله** ضرورة ان
ما هو معدوم اه اي لا يوجد اصلا لا قبل وجود المعد ولا معه ولا يحصل
منه وجود ذهني فلا يرد النقض بالمعدات الغير الموجودة معه بوجودها
قبله على انها ليست من المبادي القريبة التي تستفاد منها المعدا ولا معه لان تحصيل
~~منه وجود ذهني فلا يرد النقض بالمعدات الغير الموجودة معه بوجودها قبله~~
على انها ليست من المبادي القريبة كما انما يحدث المانع فهو كاشف عن
امر وجودي **قوله** بل الصورة العلمية التركيبية اه اقول بل التعلق الارادي
بها لا حصول العلم بتلك النسبة فانها ربما يحصل قبل اقامة الدليل عليها
في صورة الشك فالمراد حصولها على وجه الاذعان فافهم **قوله** على تقدير
نظرية الكل اه اي على فرض نظرية جميع انحاء التصور سواء كان بالكنه
او بالوجه او بكنه الشيء او بوجه الشيء لا يمكن كسب كنه شيء سواء كان
النفس قديما او حادثا وان كان المفروض في الاخيرين محالا في نفس الامر
لانهما لا يرتبان على النظر فلا يكونان الا بديهيين كما بين في موضعه فعلى
ذلك التقدير يكون طرف الاكتساب محتملة بالضرورة لان الاولين يجب ان

يكون

دوده ص

لانها متوقفة للتمام وان حصول
المعرفة فيها من مباديه ص

يكون فيهما تحصيل صورة يكون مرآة الملاحظة ما قصد تحصيله العلم به
بهما بخلاف الاخيرين والا يلزم الانقلاب بان يكون المقصود بالذات
مقصودا بالعرض ففيهما على تقدير الاكتساب يترتب حصول صورة
بالذات على حصول صورة اخرى كذلك على سبيل الاستعقاب والاستتباع
من غير ان يكون احدهما مرآة الملاحظة الاخرى فيهما مقصودان بالذات
فيكون النظر المرتب المنتج على الدليل في اكتساب التصديقات وانحصار طرق
الاكتساب في الحد والرسم الذين هما مرآتان لملاحظة المحدود والمرسوم
مبني على كون الاخيرين بديهيين كما هو الواقع لا على تقدير نظريتهما ايضا كما
هو المفروض ويمكن ان يلتزم الانحصار بان يقال ان الكاسب بعد كونه مرآة
الملاحظة المكتسب قد يستعقب لحصول صورة ذلك الشيء المكتسب بالذات وقد
لا يستعقب ففي الاكتساب الاخيرين يكون على النحو الاول فيستلزم العلم بالكنه
للشيء العلم بكنه ذلك الشيء المكتسب الذات ثم يستعقب حصول ذلك الشيء الاخر
بالذات وهكذا الحد بر **قوله** لا يمكن اكتساب كنه شيء اه اي لا يمكن تحصيل حقيقة
الشيء بطريق النظر سواء كانت مجملة كما اذا حصل الانسان مثلا بنفسه في الذهن
او مفصلة كما اذا حصل بحده بجميع البيان كما لا يخفى للعلم **قوله** واذا لم يحصل شيء اه
اراد بحصول الكنه بملاحظة في الذهن بنفسه او بحده بجميع كما لا يخفى وليس المراد منه
العلم بالكنه بخصوصه والا لبطل الملازمة فان تصور الوجه في العلم بالوجه تصور

التام

ان يحصل بنفسه ونفسه يعني بذاته بنفسه
بنفسه ان يكون تمثيل شيء بنفسه او اخر والا ص
مرآة لملاحظته

بكنه الشيء والعلم بالكنه ص

تصور بكنه الشئ الا بالكنه ولا يلزم من امتناع التصور بالكنه امتناع التصور
بكنه الشئ فلا يمتنع التصور بالوجه فتأمل قوله فهو كنه شئ آخر اه فان
جعل مرآة الملاحظة كان ذلك الشئ معلوما بالكنه وان لم يجعل مرآة فهو
بالنسبة الى نفسه وكذا بالنسبة الى نفس ذلك الشئ اذا لوحظ معه يكون حقيقة
له تصور بكنه الشئ وان كان فى الغفلة عن ذلك الوجه علما بالوجه او بوجه الشئ
على ذلك التفصيل فافهم قوله فاذا لم يحصل كنه ما اه اى حقيقة ما من الحقائق
اى حقيقة كانت بسيطة او مركبة مجملة كانت او مفصلة وهذه العبارة قرينة
على ان المراد بحصول الكنه فى الملازمة الثانية ما يعم كلا النحوين قوله
لان اكتساب كنهه اه اى تحصيل حقيقة كل شئ بالنظر والاكتساب
لا بد ان يكون مسبوقا بتصوره بوجه ما لان الاكتساب بالنظر من
الحركات الاختيارية للنفس ولا بد فيها من تقدم تصور المطلوب بوجه ما
لامتناع الطلب المجهول المطلق وذلك التصور على ذلك التقدير موقوف
على صرف الزمان من الازل الى حد معين وهو مبدأ زمان اكتساب
الكنه فلو فرض حصوله كان زمان الاكتساب محصورا بين المبدأ والمنتهى فيلزم
تحصيل امور غير متناهية هى مبادى ذلك فى زمان محصور سواء كان
النفس قديما او حادثا قوله وهذا يجرى اه اى هذا البيان يجرى فى
كل كنه لفرض حصوله بالنظر وان كان وجه شئ آخر واذا كان وجه الشئ تحصل

كنه

كنها لشئ آخر فلا يمكن تحصيل الوجه ايضا ومن ههنا تم البيان فى الملازمتين
فتأمل قوله وانت تعلم اه وتوضيحه ان فى اكتساب تصور الشئ بالحد او الرسم
لا بد من التوجه بالذات نحو المجهول الذى قصد تصوره وادراكه بحصولهما
وهذا التوجه متقدم على حصول الحد والرسم لانه قبل الحركة فى المبادى
الى المطالب فلا بد من معرفته بوجه ما لامتناع التوجه الى المجهول المطلق
ثم لا بد من التوجه الآخر بالذات نحو المبادى المخزونة قبل الحركة منها الى
المطالب ثم لا بد عند تصور الشئ بالحد او الرسم من التوجه وقصد آخر
متعلق بالمعرف بالفتح بالذات وبالمعرف بالكسر بالعرض فههنا تصور واحد
بالذات للحد والرسم وبالعرض للمحدود والمرسوم وقصد واحد على
عكس ذلك وهذا التوجه الذى نحو المطلوب بالذات والى الكنه والوجه بالعرض
لا يمكن الا بعد حصولهما بالذات وتصورهما بكنه الشئ فلا يكون مسبوقا
بتصور الكنه والوجه بوجه آخر يكون مرآة لملاحظتهما ولا يلزم كون المتصور
بالذات متصورا بالعرض والمقصود بالعرض مقصودا بالذات فى تصور
واحد فتصور تصورهما فيهما التصور بكنه الشئ بحيث تصير مرآة الملاحظة
ذلك الشئ وهذا النحو من التصور لما لم يكن مقصودا بالذات بل بالعرض
لم يسبقه التصور بوجه آخر يكون مرآة الملاحظة فيجوز ان يحصل هذا النحو من
التصور للوجه الذى يأتى على تقدير نظرية الكل بصرف الزمان من الازل

التصور

الى حد معين في حصول مبادي الغير المتناهي على الاتساق والاستتباع
كل سابق بحيث حصوله بنفسه لحصول لاحقه بنفسه حتى يكون تصور كل
واحد منها التصور بكنه الشيء وبالجملة على التقدير بطريقة جميع انحاء التصور
يكون الحصول على اقسام منها مقصود بالذات ومتصور بالعرض كالمط
في العلم بالكنه والعلم بالوجه ومنها ما هو مقصود بالعرض ومتصور بالذات
كالمط في العلم بكنه الشيء اذا كان الحاصل فيه مرآة لملاحظة الشيء
ولا فرق الا دال ان يكون مسبوق بتصوره بوجه آخر بخلاف الثاني
لعدم التوجه اليه بالذات عند الاكتساب ومنها ما هو مقصود بالذات
ومتصور بنفسه كما في العلم بكنه الشيء اذا لم يكن الحاصل بنفسه فيه مرآة لملاحظة
وهو ايضا غير مسبوق بتصوره بوجه ما ثم بطلب حصوله بوجه آخر ولا يكون
متصورا بالعرض فهو في نفسه ... هو ايضا اما ممتنع الحصول او بديهي فلو فرض
نظرية كان طريق حصوله كما في القسم الثاني حصول امور متعاقبة بحيث
يستلزم حصوله بنفسه فكلام الشارح تم في امتناع التصور بالكنه دون امتناع
التصور بالوجه هو مطلق تمثل الشيء في الذهن سواء كان بنفسه او بحده حتى
يلزم منه امتناع التصور بالوجه الذي اتى عليه فان قلت الوجه السابق
لما كان مرآة الملاحظة المط يتصور المط بهذا الوجه يجب ان يكون مسبوقا
بتصوره بوجه آخر فهكذا الى ان ينتهي التوجه بحصول المعقول عنه مطلقا وان

بالكنه

لم يكن كنه ذلك الشيء مسبوقا به فيتم الكلام في امتناع التصور بالوجه السابق
على التصور بالكنه لجريان ذلك البيان فيه ايضا قلت تصور الشيء بالوجه بحيث
لا يجب ان يكون مسبوقا بتصوره بوجه آخر الا اذا كان مقصودا اولا
كما في الرسوم وهو ههنا من مبادي الفعل الاكتسابي ليس الا الكنه
بالقصد ومباديه لا يجب ان يكون اختياريا مقصودا بالتحصيل فيجوز
حصول ذلك الوجه من غير ان يسبقه الالتفات الى الشيء المط بوجه آخر
مترتبا على حصول امور غير متناهية متعاقبة قبله بسابقتها يستتبع لحصول
لاحقها حتى يحصل ذلك الوجه من غير ان يسبقه الالتفات بحيث يكون
مشاهدة مرآة الملاحظة المط فانكشف النظر باعلى التقدير بطريقة جميع انحاء
التصورات قد يكون بالقصد وهو مسبوق بتصور المط بوجه ما وقد
لا يكون بالقصد وهو غير مسبوق به ولما كان ذلك الوجه الحاصل
من غير اكتساب بالقصد بحيث يصير مرآة الملاحظة الشيء لا يكفي ان
يقصد اليه بالذات وههنا بحث لان تصور الكنه في علم الشيء
بالكنه ليس تصورا بالكنه حتى يسبقه التصور بوجه ما بل التصور بكنه
بكنه الشيء بحيث يصير مرآة الملاحظة ذلك الشيء فيجوز ان يحصل بهذا النحو
من التصور كما قلتم في حصول على التقدير بطريقة بانصراف الزمان من
الازل الى حد معين بعينه في حصول مبادية الغير المتناهية على وجه التعاقب

حتى يحصل هذا النحو من التصور كما قلتم فى حصول التصور بالوجه السابق عليه والضـ
بعد تسليم حصول وجه سابق بنفسه فى الذهن من حيث تصير مرآة لملاحظة
المطلوب بانصراف الازمنة الغير المتناهية فى حصول مباديه الغير المتناهية
لا سبيل الى منع تصور الشيء بالكنه لان كل وجه لشيء فهو وجه لكنه ذلك الشيء
فاذا حصل ذلك الوجه بنفسه فى الذهن وتصير مرآة لملاحظة ذلك الشيء
الذى ذلك الوجه كنهه كان علما بالكنه لذلك الشيء فلا يتم الكلام
فى امتناع التصور بالكنه ايضا الا اذا كان مقصوده بالاكتساب اذ بالجملة
الفرق بين التصور بالكنه والتصور بالوجه ليس بكون الاول مسبوقا بتصور
الشيء بالوجه دون الثانى والحكم فان تم كلام المحقق فتم فيهما بلا اختلال
والا فلا يتم فى شيء منهما ويمكن الجواب بان حقيقة الامر كذلك وهكذا
نقل عن الشارح ايضا بان ما ذكر فى امتناع التصور بالكنه يجرى فى امتناع
التصور بالرسم ايضا فلا وجه لتخصيصه بالكنه لكن غرض المحشى ان تحصيل
علم الشيء بالحد بعد ان لم يكن شيء من مباديه حاصلة بطريق الاكتساب
بالقصد الاول بدون الامر لا يمكن على ذلك التقدير وكذا الكلام فى الرسم
فيتم الكلام فيهما خاصة لا فى الوجوه السابقة عليهما لانها من حيث انها
من مبادى الاكتساب لا يجب ان يكون مطلوبة بالقصد الاول وان كانت
حصولها على التقدير النظرية مترتبة على تعاقب الامور الغير المتناهية الحاصلة

فى ازمنة

فى ازمنة غير متناهية من غير قصد واختيار وانما خص الكلام بالتصور
بالتصور بالكنه لانه العمدة فى تحصيل النظريات والخواص انما تطلب
بالضرورة عند تعذر تحصيل الحقائق ومن ههنا قيل الرسوم تقع فى جواب
ما هو توسعا واضطرارا او يقال اراد بالكنه ما يعم الحدود والرسوم
ايضا ولا يتوجه عليه كلام السند وهو ان اللازم استحضار المبادى
القريبة فان كون الكل كسبيا مع انه يستلزم ان يكون كسب كل مطلوب
العلم آخر وهكذا واما اجتماع تلك الاكتسابات والعلوم التى تعلقت بها
دفعة واحدة او فى زمان متناه فليس بلازم بل جاز حصولها معا فى دفعة
فى زمان غير متناهية لان الكلام فى تحصيل الكنه فى ابتداء الامر بعد ان
لم يكن شيء من مباديه معلوما فتفكر فى هذا المقام فانه مزلة الاقدام **قوله**
ما قيل اه هذا ما نقل الشارح ايضا وجزم به بعض الفضلاء لكن الشارح شنع عليه
قوله فيكون وكيف يتصور اه وفيه انه منقوض بالرسم التام المركب
من الجنس القريب والخاصة اللازمة وبالرسم الناقص المركب منهما
ومن الجنس البعيد لان تصور الشيء بالرسم تصور بالوجه وبالحد
تصور بالكنه مع تشاركهما فى الجنس ويدفع بان مراد القائل بالمبادى
منه فى كل مرتبة من السلسلة هى الحدود التامة للمكتسب فيها او العوارض
للعوارض الكلية وليس المراد تعقل بعض اجزائها لان المشاركة فى بعض الاجزاء

وان كانت غير متناهية لا الفساد عرضه لان الاجزاء البواقية المحققة بالكنه على تقدير نظرية الكل مكتسبة من مباديها المخصوصة بها وهي غير متناهية ايضا اذ كل جزء منه على ذلك التقدير مركب من اجزاء غير متناهية والاشتراك بين الوجه والكنه في الحد التام في اي مرتبة فرض من المراتب الغير المتناهية اعني احدهما اوحد الحد اوحد حد الحد وهلم جرا لا ينافي اتحادهما بالذات فضلا عن الاشتراك في المبادي التامة اللازمة فتفكر فانه غامض قوله فيلزم تحققها بالعرض الخ توضيحه ان سلسلة الكسب على تقدير نظريتها لا ينقطع الا الى التصور بالذات ليكون واسطة في العلم بها فيلزم تحققها بالعرض بدون ما بالذات دائما على تقدير الدور المنتهي الى مرتبة او مراتب لكن بحسب الانعكاس في التعريف لزم ان يكون متصورا بالعرض ايضا فيكون كل من الموقوف والموقوف عليه متصورا بالذات وبالعرض معا بالنسبة الى الآخر وكلاهما ممتنعان بالضرورة فتدبر لكن لا يخفى عليك ان هذا الدليل يجري في اكتساب التصور بالكنه وبالوجه لا في التصور بكنه الشيء بوجه الشيء اذ على تقدير نظريتهما يكون كل من المبادي والمطالب فيهما متصورين بالذات كما زعم لا يخفى على المتفطن ان هذين الدليلين اقوى الحجج في ابطال الدور والتسلسل لان الاستحالة اللازمة منهما وهو كون كل واحد منهما متصورا بالذات وبالعرض معا وتحققها بالعرض

في التوقف

بدون ما بالذات بين لا ستره فيه فاحفظهما قوله فانه لا يتم تفصيله ان مقدمات الدليل مساوية للمطلوب في عدم التسليم عند الخصم فلا ينقطع الكلام معه ولا يتم الدليل عليه بحيث لا يتقول بحال المنع والاستفسار الا بدعوى البداهة فيها وفي اطرافها اذ عند هذا الدعوى لا يسمع المنع والاستفسار لاختصاصهما بالنظري فاندفع ما اورد عليه ان التوقف على دعوى البداهة ممنوع بل يكفي دعوى المعلومية فتدبر قوله ولا يخفى انه توهم الخ اعتراض على الاستدلال او على الشارح بانه لو تم لتلك الدعوى يعني انها يفيد انقطاع الكلام معه لدل على عدم صحة الاستدلال عليه لاشتماله على ضرب من المصادرة لتوقفه على مقدمة مساوية للمطلوب في عدم التسليم وهي دعوى بداهة المقدمات واطرافها لانها بمنزلة دعوى نفس المطلوب لاشتمالها على الحكم وتصور الطرفين ممن يقول بكسبية الكل لا يسلمها بل لا ينقطع الكلام معه عند تلك الدعوى ايضا والمراد بضرب من المصادرة تشبيها لا حقيقيا لان العلم ببداهة المقدمات واطرافها لا يتوقف على العلم بالمطلوب اعني نفي كسبية الكل او بداهة بعض العلوم في التصور او التصديق وان كان صدق تلك الدعوى في الواقع موقوفا على صدق المطلوب في الواقع ويجوز ان يحصل العلم بالمطلوب بما هو صادق في نفس الامر بل علمه يكون ايضا موقوفا على صدق المطلوب في نفس الامر على علمه لا يتوقف الخ

علم المقدمات وعلم اطرافها من افراد العلم فدعوى بديهيتهما فيها دعوى بعينهما
ان بعض العلوم بديهي وهي نفس المطلوب فيتوقف صحة الاستدلال عليها لتوقفه
على نفس المطلوب وهي مصادرة بحسب الحقيقة دون التشبيه لانا نقول
المطلوب سواء كانت سالبة جزئية اعني نفي كسبية الكل او موجبة جزئية اعني
بعض كل منهما بديهي مغاير لدعوى بديهية المقدمات واطرافها لانها مخصصة
اي هذه المقدمات واطرافها بديهية عامة لا الاجزاء الملزومة للمطلوب ولا مخبر فيه
لكنها لما كانت مساوية للمطلوب في عدم التسليم كان الاستدلال الموقوف صحته عليها
غير صحيح لشبهة المصادرة قوله ان دعوى بديهية المقدمات واطرافها
بلا واسطة هي دعوى نفس المطلوب مبالغة من حيث الاستلزام قوله فكانه اراد
لو جه الكلام اشار لدفع ذلك الاعتراض لو صح ان دعوى بديهية المقدمات
واطرافها بلا واسطة وان كان في قوة دعوى بديهية نفس المطلوب مساوية له
في عدم التسليم لكن دعوى بديهيتها بواسطة كدعوى بديهية بديهيتها الا وهكذا
حتى ينقطع سلسلة قوة دعوى بطلان نفس المطلوب حتى تكون غير مسلمة بل في
قوة دعوى بديهية المطلوب فكما ان دعوى بديهية المطلوب لا تقبل المنع كذلك ما في قوتها
ويؤول اليها لا تقبل ذلك فلا تكون مساوية لدعوى نفس المطلوب في عدم التسليم
فينقطع الكلام عندها وتم الدليل لما انه لا مجال للمنع في المطلوب بعد اقامة
الدليل عليه لا مجال له في تلك المقدمات مع دعوى بديهية بديهيتها فالمراد ببداهة به عوى بديهيتهما

مالم

٥٤

مالم دعوى بها بالواسطة لا ما هي بلا واسطة ولهذا قال الشارح يؤول الى دعوى
البداهة في المطلوب فليكتف بهذا والا فاندفع ما قيل ان دعوى البداهة في المقدمات
واطرافها ليس دعوى البداهة بقولنا بعض العلوم بديهي وبعض العلوم ليس
بكسبي وانما هي نفس الدعوى بعض العلوم بديهي او ليس بكسبي فيكون في قوة دعوى
نفس المطلوب لا بديهيته وبينهما فرق نعم لو قيل لا بد من دعوى البداهة في
بديهية المقدمات لم يتجه ذلك ووجه الدفع ظاهر ومما ينبغي ان يعلم ههنا ان
دعوى بديهية المقدمات بالواسطة وان كانت من حيث انها حكم من افراد
العلم بمنزلة دعوى نفس المطلوب الذي يقصد اثباته بالدليل لكنها من حيث خصوص
كونها حكما بالبداهة على بديهية العلوم لا على نفس العلوم بمنزلة دعوى
بديهية المطلوب التي لا تطلب بالاستدلال بل يقصد بها اثبات المطلوب فينقطع
الكلام عندها بخلاف دعويها بلا واسطة فانها من حيث خصوصها حكم
بالبداهة على نفس تلك العلوم فيكون الكلام المنظور فيه بمنزلة دعوى
نفس المطلوب فلا يتوهم ان دعوى بديهية البداهة حكم من جزئيات العلم فيرجع الى
دعوى نفس المطلوب فالمصادرة بحالها ولا يفيد التعميم في دعوى بديهية
المقدمات بحسب دعويها بالواسطة والحق ان دعوى بديهية الحكم اي العلم اعلم
كان بواسطة او بلا واسطة يسد باب المنع فيه فدعوى بديهية المقدمات
بلا واسطة وان كانت بمنزلة دعوى نفس المطلوب الذي يقصد اثباته بالدليل

لكن عند تلك الدعوى لا مجال للمنع اصلاً فيها ولا في اصل الدعوى
بعد اقامة الدليل عليها فلا مجال للاعتراض ههنا لعدم التنافي
بين نفس المطلوب الذي يطلب عليه الدليل وبين دعوى بديهية تلك
المقدمات التي لا ينقطع السؤال عنها عند تلك الدعوى ولا حاجة الى توجيه
المحشي لدفع الاعتراض بالمصادرة بسبع لدفع ما اورده القائل على الشارح
كما اشار اليه بقوله كانه الى البعد عن المطلوب فيكون قوله دعوى بداهة المقدمات
فتامل قوله يختلفان باختلاف اه يعني انهما صفتان لامر واحد
يختلف الحال باختلاف احوال الاشخاص وذلك الامر الواحد ليس
علماً جزئياً لامتناع حصوله التخصيص فهو مطلق العلم المتعلق بمعلوم
واحد من حيث هو هو لا على التعيين كالعلم المتعلق بحقيقة الانسان
او الملك مثلاً فانه مما يمكن حصوله بحسب اختلاف احوال العقلاء بان
يكون لبعض افراده نظرياً عند بعض وبعضها بديهياً عند الآخر فهما من صفات
ذلك العلم بالقياس الى العالم لان العلم الجزئي الحاصل بالفكر وان فرض
امتناع حصوله بالنظر الى نفس هويته العلم بغير الفكر لكن مطلق العلم المتعلق
بمعلوم واحد كالانسان يختلف حاله بالقياس الى فاقد القوة القدسية
وواجدها والمعلوم من حيث هو هو وان كان امرا واحدا لكن يجوز حصوله
بالبداهة والنظرية بالقياس الى شخصين وعلى التقديرين يحمل الامكان

المنفر

المنفر في تعريف التوقف على الامكان بالقياس الى الغير وهو العالم كما هو المحدد
حيث يشهد عليه يحال صاحب القوة القدسية يجوز ان يمتنع حصول الحدس
لبعض الاشخاص بحسب خصوصية مزاجه فلا يمكن حصول المجهول عنده الا بالنظر
ولا يلزم من امكان حصوله للبعض امكانه للجميع فيسقط ما ذكره الشارح دفعة
ههنا وقد قال في حاشية شرح الرسالة الشمسية هذه المقدمة ممنوعة لامكان
حصول تلك القوة لكل فرد ولئن سلم فذلك العلم بالنسبة الى الفاقد
لشرط الفقدان انما يتوقف على النظر فيكون نظرية بالنسبة اليه وان كانت
بديهية بالقياس الى ذاته قوله انه بالقياس الى الموصوف بالنظر اه
يعني العالم وهو الموصوف بالعلم النظري والبديهي اذ المعلوم من حيث عدم
بالذهن ليس من صفات العالم وبهذا الطريق ان البداهة والنظرية يوخذان
في هذا التقرير من صفات العالم لانهم قد فسروا النظري والبديهي بما يتوقف حصوله
في الذهن على النظر وما لا يتوقف عليه وبهذا المعنى قيل انهما من صفات العلم
وقيل من صفات المعلوم لان علم العلم لا يترتب على النظر وعلى التقدير يمكن
ان يوخذ الامكان المنفي في مفهوم التوقف بالقياس الى العالم فيختلفان
باختلاف الاشخاص فتامل قوله الا ان يقال اه اقول هذا اذا اخذ الموادات لتلك
ذاته واما اذا اخذت بالعلم او بالقياس الى الغير فالمعتبر فيهما ملاحظة حال الغير
بخصوصه واشار المحشي الى عدم ارتضائه بهذا الجواب بقوله الا ان يقال اه

وقيل هما من صفات العلم وما يتوقف عليه العلم النظري وما لا يتوقف عليه علمه وعدمه يكونان من صفات المعلوم

قوله وان قرر الجواب بهذا التقرير مبني على ان النظرية سواء جعلت صفة للمعلوم
او صفة للعلم مطلق العلم تعتبر بالقياس الى طائفة مخصوصة وهم الفاقدون
للقوة القدسية فانهم فاقدون والبداهة بعض كذلك او بالنسبة الى جميع
العقلاء فلا يجتمعان في فرد واحد ولا يختلفان باختلاف الاشخاص
بخلاف التقرير الاول وباعتبار الحيثية لا يتوجه ما ذكره الشارح لدفعه ولا ما
ذكره المحشي لدفع المنع الذي يرد على قول الشارح لان امكان حصول
ذلك القوة لكل فرد بالنظر الى طبيعته لا ينافي امتناع حصول النظري
للفاقد من حيث انه فاقد الا بالنظر فتدبر قوله هذا الجواب مبني
اي الجواب بالتصرف في معنى التوقف بان يجعل عبارة عن العلاقة
المصححة لتوسط الفاء حتى لو وجد فوجد سواء كانت البداهة والنظرية
من صفات المعلوم او من صفات العلم كما يدل كلام الشارح عليه مبني على جواز
تعدد العلل المستقلة على معلول واحد اذ امكان حصول النظري بالحدس لا ينافي
التوقف على النظر لوجود تلك العلاقة بينه وبين النظر كما هي بينه وبين
الحدس قوله الحق ما ذهب اليه او استدلوا عليه بان المعلول كما يفتقر في وجوده
الى وجود العلة كذلك يفتقر في عدمه الى عدم العلة فلو جاز توارد العلل
المستقلة على معلول واحد سواء كان على وجه الاجتماع او على التعاقب
او على التبادل فلا يخلو اما ان يكون لخصوصية كل واحد منهما مدخل في وجوده

وعدمه

وعدمه فلو فرض وجود احدهما وعدم الاخرى فان لم يعدم له
ذلك المعلول لعدم الاخرى يلزم الترجيح بلا مرجح بل ترجيح المرجوح لان
العدم لا يحتاج الى التاثير وهكذا اذا لم يوجد او يلزم اجتماع
النقيضين وفيه نظر لان العدم يكفيه عدم التاثير والوجود فعلته
عدم العلة عدم علته بوجوده واذا فرض انه علة للموجود وتحقق احد العلتين
فلا نسلم ان علة العدم عدم احدهما لا على التعيين بل انتفائهما معا
ولو سلم فعلة العدم عدم احدهما التي وجد بها المعلول ابتداء كما ذهب
اليه القائلون بالتوارد على وجه التبادل فتدبر او لم يكن لخصوصية شيء
منهما مدخل فيكون الخصوصيات ملغاة والعلة هو القدر المشترك فالمعلول
لا يترتب الا على شيء يمتنع حصوله بدونه فان قلت بما ثبت بالبرهان
هو ان يكون الموقوف عليه التام بمعنى لولاه لامتنع هو القدر المشترك
وذلك لا ينافي تحقق العلاقة المصححة لتخلل الفاء بين المعلول وكل واحد من
تلك الخصوصيات التي هي مواد تحققه فيجوز ان يترتب حصول النظري
على القدر المشترك بين النظر والحدس اعني الانتقال من المطالب الى
المبادي وبالعكس سواء كان على سبيل التدريج وهو النظر او على الدفعة
وهو الحدس ويكون كل منهما موقوفا عليه ايضا بمعنى صحة تخلل الفاء
بينه وبين حصول النظري فلم يندفع جواب الشارح قلت الجواب مبني على الحصر

في معنى التوقف وهو مبني على تجويز التوارد من العلل على وجه التبادل بان يكون
لخصوصية كل منهما مدخل على وجه التبادل لا من بدل الاخر وقد ثبت بالدليل
عدم مدخلية تلك الخصوصيات اصلا الا بالعرض في العلاقة المصححة لدخول
الفاء بالحقيقة بين المعا والقدر المشترك بما هو هو او من حيث تحقيقه
في الفردية لا خصوصيات تلك العلاقة المصححة هي التي بها يمتنع حصول المعلول
بدون العلة فلم يكن للتوقف معنى آخر فلا يتم الجواب فالتوقف والترتب
والاحتياج بمعنى واحد وهو لولاه لامتنع فالمعلول المستند الا الى المعنى
بالشخص ما يمتنع حصوله بدونه ومما ينبغي ان يعلم ان الشيخ ذهب الى ان الواحد بالشخص
لا يستند الا الى الواحد بالشخص لا يستند الا الى مثله وكذا الواحد بالطبيعة
هذا في غير العلة الجاعلة والمادية والصورية لان الامام ذهب الى العلل الاربع
البرهان والوجدان فالقدر المشترك لا يصلح ان يكون الا من الشرط او المتممات
فافهم قوله ملخص التوقف اه سواء احد بمعنى صحة تخلل الفاء او بمعنى الترتب
والاحتياج قال في الحاشية على شرح المواقف يطلق العلية على معنيين
الاول كون الشيء محتاجا اليه والثاني كون الشيء مترتبا عليه اي كونه بحيث لولاه
لامتنع وجود الآخر وكونه متقدما عليه بالذات وهما متلازمان فقرره
ان المحتاج اليه هو المترتب عليه والمترتب عليه هو المحتاج اليه اشرا علم ان
التوقف في اللغة درنگ كردن واذا توقف متعدي يكون على بمعنى الترتب

والواحد بالطبيعة

فيكون

فيكون معناه لولاه لامتنع وجود الآخر وفي الترتب معنى التقدم فيؤول
الى معنى الاحتياج واما قوله في تلك الحاشية في تعريف النظر والبديهي
المراد بالتوقف الترتب لا الاحتياج فهو مبني على المشهور على وجه
المماشاة مع الذاهبين اليه انه عبارة عن صحة تخلل الفاء على تجويز التوارد
العلل على وجه التبادل وقد ابطله هو وغيره من المحققين كما بيناه قوله
انما هو قدر المشترك سواء كان الطبيعة بين تلك العلل من حيث هي هي او
من حيث تحقيقها في الفردية المشتركة بين خصوصيات الافراد دفعة بل قوله
والترتب في اعتبار العقل اي بين هذه المعاني تلازم في الوجود والترتب
عقلا لان احتياج المعلول مقدم على صدوره عن العلة وصدوره عنها
مقدم على وجوده ووجوده مقدم على تأخره عن العلة بالزمان وتقدمها
مقارن للتقدم عليه لانهما متضايفان ان يكونان معا في العقل
والتحقق فيتحقق الاحتياج فيوجد فيصدر فيتأخر وتقدم عليه علته واما الكلام
فلما فرغ في الترتب والاحتياج قوله المعلوم ما يختلف اه تفصيله ان الذاتي
والنظرية عند المحققين من صفات المعلوم والمعلوم ما يختلف بحسب الحصول الذهني
فبعضها قد يترتب حصوله على النظر وقد يترتب على غيره كالحدس والتعقل
الآخر منها لا يمكن حصوله الا على النظر والحصول بالنظر وبغيره متغايران
بالشخص بحيث لا يمكن حصول كل منهما بما ترتب عليه الآخر وطبيعة الحصول

سوا احدهما من حيث هي كما في موضوع المهملة او من حيث الاطلاق
كما في موضوع المسورة لكن تحققهما ابتداً الكل من النظر والحدس على وجه البداهة
بان يكون العلة هو القدر المشترك بينهما والمعاطفة الحصول على سبيل الترتيب
بين افرادهما ومن ههنا عدل عن الاحتياج الى الترتب في حاشية على شرح
الموقف بناء على الفرق بينهما كما هو المشهور وعدم ثمرة في تعريف النظر كلا
من الحصول المطلق ومطلق الحصول ومبنى الكلام هنا على التحقيق هو انه لا تم
بينهما فاعتبر التوقف بغير الاحتياج في تعريف النظر بحسب مطلق الحصول بالنظر
الى خصوصياته بناء على صحة استناد احكام الجزئيات الى مطلق الشيء ولم يعتبر الحصول
المطلق او حكم الجزئيات لا يستند اليه فالمعلومات الاولى النظريات والاخرى بديهيات
فالمراد بالحصول في تعريف النظري مطلق الحصول بان يتوقف فرد من حصوله على النظر
بناء على ان مطلق الشيء يستند اليه حكم الفرد المعين وفي تعريف البديهي الحصول
المطلق بان لا يتوقف جميع افراد حصوله عليه على ما تفصله المقابلة بينه
النظر ولم يعتبر ذلك في تعريف النظر بناء على ان الشيء المطلق لا يستند اليه
حكم الفرد بعينه لان العلة في الحقيقة ههنا هو القدر المشترك بين النظر والحدس
وحصوله لكل منهما ممكن فلا يحتاج الى فرد منه بخصوصه فيعترض عليه بانه لا يتم
الاستدلال القوم على نفي كسبية الكل بلزوم الدور والتسلسل وتحوز بسلسلة
الى النظر حاصل بالحدس والجواب بالحق وقصد اتمام ذلك الدليل الوارد اتمامه

فالقياس

فالقياس الى فاقد القوة القدسية او الى الحدسية بما هو فاقدها فتأمل
قوله وهو الحاصل في الذهن اه لا يخفى ان المعلومات مختلفة بحسب احوالها
حصولا فانها لما فهي الترتب على النظر وعدم الترتب على النظر واستحقه في
الشعور من حيث ان اختلافه الى الحصول في الذهن على ما لا يتعلق فيما
بالنظرية والبديهية فكيف يقطع النظر عن حصول الذهني لانا نقول المقطوع
عن النظر حينئذ الحصول على وجه يتقيد في البيان لعموم في التعليل اي
الحصول الذهني يختلف المعلومات بحسب اختلافه هو الحصول الظلي الذي لا اثر
عليه الا بكشف فهو الوجود في الذهن لنفسه ومن خواص المعلومات لا ما هو
وهو الحلول فيه والقيام به ومن خواص العلم هو المعدول عن النظر بينهما
فالمعلوم بالقياس الى الوجود الظلي وان كان ماخوذا بشرط شيء لكن بالقياس
الى الوجود الذهني وهو الوجود الاصلي ماخوذ لا بشرط شيء من حيث هو هو
لانه الحصول في الذهن عند المحققين بمعنى الحلول فيه كما حققه وسائر حواشيه
وهو المراد هنا كما يدل عليه قوله لان الحاصل في الذهن من حيث وجوده
حاصل فيه اي العلم ولما كان الوجود مطلقا بمعنى مصدريا امرا عاما لا يرجع فيه
الى العلة وسريته عليها الا الى معنى يحصل غير مترتب منه اسراعه ومطابق حمله
اي نفس الشيء الحاصل بما يصح انتزاع الحصول منه الحاصل هذا النحو من الحصول
ليس الا العلم فالاثر المترتب على النظر والمحتاج اليه اولا وبالذات هو وجود العلم المعلوم

الا بالعرض و لو قيل يسلكن النظر والبداهة ما يترتب علمه على النظر و هو صفات
المعلوم بالذات فحقق هذا المخالف لما صرح به المحشي فيما بعد ان المترتب على النظر
اولا وبالذات هو نفس الشيء من حيث هو هو اي المعلوم وثانيا وبالعرض
هو الشيء من حيث هو حاصل في الذهن اي العلم لانا نقول قد حقق المحشي وغيره
من المحققين ان الشيء اي نحو الحصول يكون له في الذهن وجودان باعتبارين
احدهما بحسب حده والوجود الخارجي في ترتب الاثار وهذا من خواص العلم
والاخر لا بحسب حده وهو من خواص المعلوم وهذا هو المراد في قوله المعلومات
تختلف بحسب الحصول في الذهن فاحفظ فهذا النحو من الوجود يرجع الى افعال
المعلوم اما في قوله حصول الشيء في الذهن نفس الحلول فيه فرجح الى ما قيل ان
الحاصل في الذهن غير القائم به بالذات ومعناه ان الحاصل بمعنى القائم وعند بينهما
بالاعتبار فالحصول الذي يترتب عليه الاثار بمعنى القيام بلا تغاير اصلا لان قلت
قد حقق المحشي وغيره ان الشيء اذا حصل في الذهن يكتنفها بالعوارض الذهنية لكن
العقل يلاحظه فيه الذهن مع قطع النظر عنها فيكون ذلك الشيء من حيث هو موجود
في هذه الملاحظة التي هي ظرف التعرية وهذا النحو من الوجود هو ظلي لانه متفرع
على النحو الاول الذي هو مبدأ الاثار فلا يصلح للمعلومية بالذات لان بهذه الملاحظة
التحليلي بعد تحقق العلم والمعلوم المترتب على النظر قلت ان الوجود الظلي المختص
بالمعلوم والمتقدم على حصول العلم والاكتناف بالعوارض الذهنية

غير الوجود

وبالاثر يترتب عليه

غير الوجود في ذلك اللحاظ المتأخر عن العلم والمعلوم لان العقل
اولا ادراك الاشياء بعد ما مجردة عن العوارض الخارجية فيحصل بماهياتها
الخارجية المترتبة اولا بنفسها حصولا لا يترتب عليه الاثار ثم
يكتنف بالعوارض الذهنية التي المترتب على هذا الوجود فيصير بها في الذهن
وهذا القيام هو الوجود لغيره المترتب عليه الاثار الخارجية كالاكتناف
وغيره بنحوه وهو الوجود الاصيل كما ان الاول هو الظلي المعروض
الوجود الذهني الذي هو وجود ظلي وفي الفه هي الماهية من حيث هي هي
والعوارض الذهنية مترتبة عليه لا الماهية من حيث انها مع العوارض
الذهنية كيف ووجودها بهذه الحيثية وجود خارجي ومن قبيل وجود الشيء
لغيره والاتصاف الذهني به اتصاف انضمامي كما مر وبهذا ظهر ان الوجود الظلي
وان لم يكن مبدأ للآثار الخارجية كالاكتناف في الحزن والفرح ونحوها
لكنه قد يترتب عليه الاثار في الجملة كالكلية والجزئية والبداهة والنظرية
وغيرها من المعقولات الثانية والخصوصية التي بها صار معلوما شخص غير معلوم
شخص آخر وان كانا متحدين بحسب الماهية لان تعدد الحصول الظلي بحسب
المترتبة عليه هذه الخصوصيات لا ينافي عروض الكلية ونحوها للمعلومات وبهذا ظهر قولهم
ان الكلي بما هو كلي حاصل في الذهن بالذات مع ان الحاصل فيه مخصوص بالخصوصية الذهنية
وايضا ظهر ان وجود المعلوم في الذهن بالذات مقدما على وجود العلم فيه

لم يسلم في الذهن اولا

بالقياس الى الوجود الخارجي عينا محققا كان او مقدرا قوله لا يختلف
باختلاف الاشخاص اه لان حصول المعلوم بالحدس لا ينافي توقف مطلق
حصوله على النظر وهي النظرية ومناط البداهة سلب التوقف عن جميع افراد
حصوله فلا يكون الشيء الواحد نظريا وبديهيا سواء اي الشخص واحد
بحسب اوقات مختلفة او اشخاص بحسب زمان او زمان واحد لان النسبة
الى الاشخاص مقطوعة عن النظر في اتصاف الشيء بهما فتأمل لا يكفي لاتصاف
بالنظرية والبداهة للعلم والمعلوم بالقياس الى الشخص واحد بحسب احوال
الاوقات لان الحصول المعتبر في مفهومهما هو الحصول اولا وهو اما بالنظر
او بدونه وانت خبير بان الحاصل في الذهن بالنظر بعد ترتبه على النظر
فهو نظري والحصول بعد ترتبه ثانيا لا يسمى اولا لكنه يسمى بعد الذهول عنه وان
كان قبله حاصلا بالحدس وكان بديهيا عند القائل بها خلافا فما بالاذ
فتدبر قوله هذا الجواب مبني فيه اشارة الى ان الجوابين السابقين مبنيين
على ذلك بل يجريان على تقدير كون البداهة والنظرية صفتي للمعلوم ايضا
كما قررناهما فتدبر قوله وقد عرفت اي من الجواب بحصول نقل عينه العلم
اليهما لان المعلوم عبارة بعد الصفة بالنظرية والبداهة يصير علما انهما تو
ان النظرية والبداهة من العوارض الذهنية المترتبة على الوجود في الذهن والشيء
بعد الاكتساب ما يتصف بها بالذهن موجود الوجود حاصل ترتبه عليه الاكتساب

فيكون

فيكون علما فتلك العوارض يجب ان يكون حاصلة في ذهنه الى آنه بعد ولا تعتبر
الشيء من حيث هو هو علما ومعلوما بلا تغاير اصلا وتقييد الشيء الواحد باعتبار
واحد معروضا للوجودين في ظرف واحد فتفكر قوله هو نفس الشيء من حيث هو هو
اه قد عرفت ان المعلوم في نفسه في ظرف الذهن مقدم على وجود العلم
بالذات فيجب ان يكون حصول المعلوم هو المترتب على النظر او غير مترتب
عليه بعد الاكتساب علما مترتب عليه او غير مترتب عليه ثانيا وبالعرض
قوله مع انه لا اختلاف بين اه تفصيله ان اختلاف العلم بحسب الحصول
بالنظر والحدس انما هو من تلقاء التشخص وهو باطل لانه عرض اي العاقل والنظر
لان حصول القوة القدسية ممكن لكل عاقل فحصول كل علم لكل عاقل
لكل من النظر والحدس ممكن كما سبق بناء على جواز التوارد بين العلل
فلا يكون اختلاف فيها بحصول بالنظر والحدس من لوازم التشخص المترتبة
على وجوده للعاقل واما من تلك الجهة بان يكون للحاصل بالنظر حقيقة مباينة
للحصول وهو ايضا باطل لان حصول كل نحو من العلم بالنظر ممكن بالحدس
والتشخص الواحد ممكن ان والتشخص الواحد لا يمكن ان يندرج تحت
حقيقتين مختلفتين او توحد واحد بها لازم لحقيقته اه ولما كان هذا
البحث من المحشي الزاما على الشارح فلا يرد عليه ان جواز التوارد العلل على
معلول واحد باطل فكيف يبنى ما بنى عليه وايضا يجوز ان يمتنع بعض الامزجة

لا ينافي ذلك

حصول القوة القدسية فتدبر واما المعلومات فهي مختلفة الحقائق ولها حصول
ذهني في انفسها بالتحليل فيجوز جهلا فيها بحسب خصوص حقايقهما كالمدة المركبة
من الجنس والفصل فانه بخصوص حقيقتها لا يكفي مطلق حصول لها بالكنه
الا بواسطة مبادئها فيكون فرد من مطلق حصولها ولو كان مقدارا
مترتبا على النظر البتة بخلاف البسيط فانه اما ممتنع التصور كالواجب لذاته
او يكون حصول كنهه بلا واسطة البتة قوله وهو الحكم تفصيله ان
منشأ النظرية والبداهة على التعريف الاول حصول العلم نفسه بالقياس
الى العالم فلا اختلاف بالتوقف وعدمه باختلاف حال العالم فيتوجه عليه الاشكال
المذكورة يحتاج الى الدفع بخلاف حاله على التعريف الاول المعتبر فيه
حال العالم الى التحصيل والتوقف فعدمه فيه بالقياس الى الغير فانما لاحظ فيه
خصوص حاله فيه فلا يرد عليه الاشكال ويجوز ان يتوقف تحصيل علم
جزئي على النظر لفاقد القوة القدسية حين هو فاقد فلا يتوقف عليه
لغيره فاندفع ما قيل ان كلمة القاطرين اتفقت على انه لا فرق بين التوقف
والاحتياج في المعنى فوجب حتى كون الامر في الثاني اهون منه في الاول وجه
الدفع ان بناء الكلام ليس على الفرق بين التوقف بل على اخذ التحصيل و
الحصول وانت خبير بان العلم الجزئي مع حصوله لشخص ينبغي امكان
حصول تلك القوة لجميع العقلاء كما هو المسلم عند الشارح في التوقف على النظر

مطلقا

مطلقا سواء اعتبر فيه الحصول او في التحصيل فلا فرق بين التعريفين الا ان المراد
بالفاقد وغير الفاقد شخص واحد بحسب زمانين ولو جعل الفاقد بشرط
الفقدان كما في المشروطة بشرط الوصف كما نقل عن الشارح لا في زمان
الوصف الا اذا كان الوصف لازما بالنظر الى البعض هوية الاشخاص
فيمتنع حصول تلك القوة له وان يمكن بالنظر الى الماهية من حيث هي هي
فتدبر قوله فيجوز ان يكون الى آخره انت تعلم ما فيه كما مر آنفا وهو ان العلم الجزئي
يمتنع حصوله لشخص منفصلا عن اختلاف حاله بالقياس اليهما فتدبر
ولو جعل البداهة والنظرية من صفات المعلوم فالامر على هذا التعريف ايضا
بالارتية فتدبر قوله باعتبار العلمين او باعتبار عالم واحد بحسب
الوقتين كما يدل عليه عبارة الشارح حيث قال باختلاف الاشخاص والاوقات
ولم يعتبر المحشي اما لان الاعراض المتماثلة القائمة بالموضوع الواحد يختلف بحسب
التشخص باختلاف لازمه فلا يكون واحدا بالتشخص واما لان ذلك العلم بمنزلة
العلمين بحسب اختلاف الحالتين فتأمل قوله اي لحصول للعالم حاصله
ان العلم وجود رابطي فيتوقف على النظر وعدمه في ذلك التعريف القياس الى
الغير على حصول حال العالم كما في التحصيل بالمال واحد فتأمل قوله
وجود العرض لنفسه الى آخره اعلم ان الجمهور ذهبوا الى ان للعرض وجودا في نفسه
هو غير الحلول والوجود الرابطي الذي هو نسبة مخصوصة بينه وبين موضوعه

والاوصاف الانتزاعیة وجودیة او عدمیة مشارکة للاعراض فی هذا الارتباط
وان لم یکن لها وجود فی نفسها الا الامور العامة کالوجود والامکان
ونحوهما فانهم قالوا ان مناط صدق الحمل فی العرض فی الاوصاف مطلقا غیر الامور العامة
هو الوجود الرابطی المسمی بالحلول والقیام وهذا الارتباط منوط بوجود الصفة
فی ظرف الاتصاف سواء کان ذلک الوجود بحسب حالها فی نفسها کما فی الاعراض
او بحسب حال الموصوف بان یکون وجود الموصوف فی ذلک الظرف علی
حیثیة زایدة بها یصح انتزاع الصفة عنه فالوجود فی نفسه من لوازم صدق
الحمل فی الاعراض مطلقا خاصة دون غیرها وبه یمتاز هذا الصدق عما
عن مصداق غیرها والا فزید احمر وثوب ابیض کان فی مصداق الحمل العرضی
واما الامور العامة فلما اختلط مع موصوفاتها بمعنی انها لا یحتاج الی امر
فی الموضوع زایدة علی وجوده فی ظرف الاتصاف حتی اذا اخبر عنه بالوجود
والامکان مثلا یبطل ذاته فلم یبق موجود فلیس لها وجود حصولی فی الموضوع
بخلاف الزوجیة والکلیة والفوقیة والسمع والبیاض فلا بد فیها من حیثیة
نفسه زایدة علی وجود موضوعاتها وتحقق الحلول غیر ذلک الوجود فی نفسه
بل باعتباره واما الشیخ واتباعه من المحققین فذهبوا الی ان وجود الاعراض
فی نفسها هو وجودها لموضوعاتها ولیس الحلول غیر ذلک الوجود فی نفسه
بل هو باعتبار کونه للموضوع بان یکون الموضوع واسطة فی الثبوت کما حقق

فی موضعه

فی موضعه قوله النظر معتبر فی عنوان القسم الثانی اه ای النظر معتبر فیه النظر آلة
الیه بخلاف القسم الاول اعنی البدیهی واما مفهوما فاعتبر النظر فی حد بهما وجودا و
وهو فی تعریف القسم الثانی وجودا فی الاول عدما وهو تعریف القسم الاول
وفی وجهما عنه جواب سؤال مقدر تقریر السؤال ان النظر خارج عن حقیقتهما
اما البدیهی فلانه معتبر فیه عدما واما النظری فلان النظر معد لحصوله والذهن
ولا یدوم وجوده مع وجود النظر والجزء لا ینفک عن الکل فی شیء من الاحوال
والظروف وکیف یکون جزء المفهوم منهما والجواب ان الخروج عن الحقیقة لا ینافی
الدخول فی المفهوم اذ فرق بین جزء الشیء وبین جزء مفهومه بناء علی
ان المفهوم قد یکون عرضا للشیء الا تری ان العمی حالة بسیطة کما یصرح
به المحشی ویعبر عنها بالعدم البصر والتقیید داخلان فی هذا المفهوم خارجان
عن البسیط قوله والتوجه نحو المجهول هذا التوجه مسبوق بتصوره بوجه ما
عرضیا کان او ذاتیا فهو ضروری بالضرورة لانه من مبادی النظر و
مقدم علیه لامتناع طلب المجهول المطلق بالکلیة عنه والتوجه الاول قبل
الحرکة الاولی والتوجه الثانی قبل الحرکة الثانیة انتهی فهذا التوجه والتوجه
الثالث الذی هو ملاحظة المبادی مقدمان علی العلم بالحد والرسم وبهذا
یظهر ان التصور بالوجه قد یکون ضروریا وهو المقدم علی الکسب وقد
یکون نظریا وهو الحاصل بالکسب کما فی التعریف بالرسم وکذا العلم بالکنه قد یکون

بديهيا كعلم الجزئيات بالنوع بسيطا كان او مركبا حاصلا في الذهن بصورة

الاجمالية كمفهوم الانسان اذا جعل مرآة لملاحظتها واما العلم بالحد فلا

يكون الا كسبيا واما العلم بكنه الشيء والعلم بوجه الشيء فمما يدعيان بالضرورة بديها

هو الصالطة وحفظها قوله نحو المعلوم المجرد ان اه استدلال على تحقق الجزئيات

للنفس الناطقة بالفرق بين الذهول والنسيان في المعقولات كما استدل على تحققها

للمحل الحسية والوهم بالفرق بينهما في الصورة الحسية والمعاني الجزئية للنسيان

في الصورة العقلية بزوال الباعث الجزائية على فناء المدرك الجزئية لانه محال عندهم

بل بزوال علاقة الاتصال التي بينها وبين النفس بان تنقص تلك الصورة علمها استحضارها

للنفس عند وجود تلك العلاقة يكتسب استحضارها من غير تجشم كسب جديد وعند

زوال العلاقة يكتسب اتصافه جديدة ومن هنا يظهر ان النسيان في المعقولات

لا يعرض الا بعد زوالها قولا وههنا اشكال اه حاصله لزوم ارتسام الكواذب

في المبادئ العالية التي هي لوح الواقع ونفس الامر بدليل عروض النسيان والذهول

في كواذب المعقولات كما في صوادقها وهو محال والا يلزم صدق الكواذب

لكونها مطابقة للواقع على هذا التقدير قال بعض الافاضل الصور ان لوحظ

العقل الفعال خزانة للعلم دون المعلوم ففي صورة حفظ التصور تصور الكواذب

وفي التصديق التصور دون التصديق ورده المحشي في حاشيته على شرح الرسالة

بانه يلزم مما ذكره ان يكون العقل خزانة لمفهوم العلم لا لما يصدق هو عليه

لانه خزانة لما يصدق عليه ذلك المفهوم اي الصورة الحاصلة للنفس في النفس

لا لمفهومه قوله اي الحفظ على سبيل اه اراد بهذا التفسير دفع ما يرد على

كلامه حيث قال في بيان في الرسالة المفردة لبيان معنى المطابقة واما ارتسام

الكواذب في المبادئ العالية فلا نقيض لتحققها في نفس الامر لا بهذا لست

صورا ادراكية لتلك المبادئ بل مجردة فهنا على نحو سبيل ارتسام صور المحسوسات

في الخيال والمعاني الجزئية في الحافظ مع ان الخيال والحافظ ليسا مدركتين

لها فالمبادئ مع الكواذب للحفظ فقط ومع الصوادق للحفظ والادراك

فهذا الكلام يدل ظاهرا على نفي ادراك الكواذب عندنا فلا يرد عليه المبادئ

العالية ذوات مجردة فيتحقق هناك مقتضى الادراك اي التجرد مع ارتفاع

الموانع فيمكن ادراكها لها اذ لا معنى للادراك الا حصول الشيء عند ذات

المجرد ولم لا يكون لها التصديق لم انتفاء النقص وتمتنع التصديق لا يستلزم

امتناع التصور فاجاب عنه المحشي بان مراده ليس نفي الادراك مطلقا بل

على وجه الاذعان حيث التصديق وان كانت فلا لنا من حيث التصور

قوله على خلاف ما عليه الجمهور اه اقول لا باس بذلك عند حكم البرهان

كما قال في خطبة هذا الكتاب لم التفت الى ما اشتهر فالحق احق بالاتباع

قوله ولزوم عدم المطابقة الخ اه ما دل عليه البرهان هو انها خزانة

للمعلومات وهي بعينها مرتسمة فيها ولا يلزم منه عدم المطابقة في العلم عدم

عدم المطابقة والا يلزم عدم مطابقة المحسوسات والموهومات لما هي في الخارج
لان الخيال والحافظة عند مدركه عند محققيهم لا يرتسم فيهما شيء بل فيه قوله
من حيث التصديق الخ اقول لانه عروضهما للتصديق الذي هي كيفية ادراكية
لاختصاصها بالصور الذهنية العلمية نعم لما كان التصديق يستدعي حصول
الصورة وهما عارضان لها فتوهم عروضهما للتصديق ايضا هكذا قال المحشي
في حاشية على شرح الرسالة ايضا فقد عرفت ان الخزانة لا يجب ان يكون
مدركة وطريان الذهول والنسيان لا يقتضيه ولو سلم فلا استحالة في ادراكه للمبادي
العالية المتعلقة بالكونات وحفظها المعلومات اذا لم يصح كونها مصدقا بها لتلك
المبادي فتأمل قوله في الحافظة اه لا يكفي المدقق بان الحافظة خزانة المدركات
وهي المعاني الجزئية المتعلقة بالمحسوسات كصداقة زيد وعمرو وعداوة الذئب والشاة
مثلا على ما تقرر عندهم وليس خزانة لما يدرك النفس المجردة من الامور الكلية
والجزئية المجردة ولو تعارضها الوهم في ادراكها لها وتغلطها بنحو من التغليط والتوفق
بين المغالطة الوهمية في مدركات العقل وبين مدركات الوهم لجهد والذهول
والنسيان قد يعرضان للقضايا الكلية الكاذبة فيلزم ارتسامهما في تلك المبادي
على قاعدتهم فتدبر قوله مختلفان بالذات الخ فان قلت قد حقق المحشي
في بحث التصديق ان الوجه في علم الشيء بالوجه مرآة الذي بوجه وان المرآة من
حيث هي هي مرآة لا لكن ان الحكم عليها فالمرآة ههنا هي نفس الطبيعة والمرئي

هي الطبيعة

هي الطبيعة من حيث ان الافراد متحدة معها لا الافراد من حيث انها افراد
بخصوصياتها فالمرآة والمرئي ههنا والحقيقة متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار
فينتقض القولان قلنا في القضايا المحصورة لذلك من حيث قصر الحكم على الطبيعة
دون الافراد بخصوصياتها لان المقصد بالذات في العلوم معرفة احوال الكليات
دون الجزئيات بخصوصياتها فيجعل الطبيعة مرآة ومرئية باعتبارين واما اذا كان
المقصد معرفة الحقائق بوجوه العرضية فيجب ان يكون المرآة هو الوجه والمرئي
تلك الحقيقة التي هي ذي الوجه فيكونان متحدين بالعرض كما اذا عرفنا الانسان
بالضاحك مثلا فلا اشكال قوله لاجتماع بينهما الخ فيه نظر لان الصورة والشيء
في العلم بالكنه متحدان بالذات ومتغايران بالاعتبار مع ان الملاحظة حصول
الصورة تغاير ان يتحققا وهو باطل الا ان يراد باتحادهما بالذات
اتحادهما في المصداق بان يكون مصداق الصورة وبعينه مصداق الشيء لكن
قصدا ادراكه في العلم بكنه الشيء اذا لم يكن الصورة مرآة لشيء بالاختلاف
بالذات اختلافهما بالاعتبار كما في العلم بالكنه وقال في الحاشية قد سبق
ان التصور على انحاء الاول تصور الشيء بالكنه والثاني تصور الشيء بالوجه
والثالث كنه الشيء بتصور والرابع تصور وجه الشيء في الملتفت اليه والصورة
الحاصلة في الاول يجتمعان حقيقة وليسا متغايرين اصلا لا حقيقة ولا اعتبارا
انتهى وفيه اتحاد الملتفت اليه والصورة بحسب الحقيقة كما في العلم بالكنه لا يوجب اجتماع

الملاحظ وحصول الصورة حقيقة اذ التغاير الاعتباري بينهما غير لانه
يوجب التمايز في المصداق فتدبر قوله حركة النفس في المعقولات الخ وهذا هو الفكر
الذي يعد من خواص الانسان كما ان التخيل من خواص الحيوان وهذا المعنى
المعنيين الآخرين قوله والثاني في الحركة اه توضيحه انا اذا اردنا تحصيل المجهول
من وجه يحصل النفس منه وتحرك في المعاني المخزونة طلبا للمبادي الى ان تجدها ثم
تحرك في تلك المبادي على وجه مخصوص ينتقل منها الى المطلوب فهناك انتقالان
تدريجيان لشيء مجموعهما بالفكر فالحركة الاولى لتحصيل ما هو بمنزلة المادة
وهي المبادي الذي يوجد معها الفكر بالقوة والثانية لتحصيل ما هو بمنزلة الصورة
اعني الترتيب الذي يوجد معها الفكر بالفعل وح تتم الحركتان معا وهذا هو الذي
يحتاج فيه في ترتيبها الى العاصم وهو المنطق المتكفل لبيان المورد والصورة
والتمييز بين الخطأ والصواب قوله وبازائه الحدس اه جعل المحقق الطوسي العلامة
الرازي الحدس بمعنى مجموع الانتقالين الدفعيين فيقابل الفكر بالمعنى الثاني
وجعله المحشي لانه لا يتجاوز في شيء من المعنيين اصلا ولم يجعل مقابلا للمعنى الاول
اعني الحركة الاولى كما هو المشهور لان الحدس عدم الحركة عما من شانه الحركة
فلا تقابل في الحركة في المبادي فتدبر كما زعمه الجمهور قوله يقابله الضرورة اه فمناط
الضرورة انتفاء الحركة الاولى وهو على وجهين احدهما ان لا يوجد هناك
انتقال من المطلوب الى المبادي اصلا فيحصل بلا واسطة المبادي وح تنتفي الحركة الثانية

وهذا اكثر الوقوع والثاني ان يوجد هناك انتقال الى المبادي لا على
التدريج بل على وجه الدفعة وح يوجد الانتقال الثاني فان كان هذا ايضا
على وجه الدفعة فيكون حدسيا او على وجه التدريج فيكون ضروريا وهذا
نادر الوقوع ولهذا لم يعدوه من اقسام الضروريات قوله وقد اصطلح المتاخرون
اه ذهب المتاخرون الى ان الفكر هو الترتيب الحاصل من الحركة
الثانية اللازمة لها لان حصول المطلوب من المبادي يدور عليه وجودا وعدما
واما الانتقالان فهما خارجان عن الفكر عندهم والحق ما ذهب اليه المحققون
لان النظر والفكر فعل صادر عن النفس لاستحصال المجهولات من المعلومات
والفعل المتوسط بينهما مجموع الحركتين اذ يتوصل من المعلومات الى
المجهولات توصلا اختياريا للقصد والاختيار فيه مدخل تام وهو الفكر واما الترتيب
فهو لازم له بواسطة الجزء الثاني قوله فيلزم الواسطة اه لان مناط الضرورة
انتفاء الحركة الاولى وهي ههنا متحققة فلا يكون ضروريا ومناط النظرية
تحقق الترتيب اللازم للحركة الثانية وهي ههنا منتفية فلا يكون نظريا
قوله الا ان تفسير الحدس اه وهذا المعنى هو المستعمل عند الجمهور في مقابلة
الحركة الاولى مقابلة شبه مقابلة الصاعدة والنازلة لانه انتقال
من المبادي الى المطالب دفعة فيقابل عكسه الذي هو الانتقال من المطالب
الى المبادي ولو كان تدريجيا وانما قال شبه لانه لم يوجد التضاد هناك

لانه حركة ولا حركة في الحدس لان الصعود الى المطلوب يكون بالحركة وفي
الحدس يقال في المعقولات الا ان احد الانتقالين من المطالب الى العلة
شبيه بالصعود والآخر من العلة الى المطلوب شبيه بالصعود الى المطلوب فالاولى في الحاشية
فسر الحدس بذلك لئلا يلزم الواسطة بين الضروري والنظري وجعل الحدس
مقابلا للمعنى الثالث بعد المقابلة لئلا يفوت مقابلة الضروري للمعنى ا
الثالث مع انها معتبرة بالاتفاق ولكن لا يخفى انه ح لا يكون مقابلة
الضروري للمعنى الثالث على نحو واحد هذا اقول يرد عليه ان الانتقال
الاول اذا كان دفعيا والثاني تدريجيا كما هو نادر الوقوع يلزم ان يكون
الشيء الواحد نظريا او بديهيا معا الا ان تقول ان مدار النظرية على مجموع
الحركتين لكن المعقود منهما هو الثاني ولذا اصطلح في معنى الفكر على الارجاع
والبداهة على انتفاء احدهما وانما جعل مقابله للحركة الاولى لان جميع اقسام
الضروري غير الحدس بالمعنى المستعمل عند الجمهور تحصل بانتفائها ولهذا
يجعل الحدس ايضا مقابلا لها بذلك النحو من المقابلة لئلا يفوت الموافقة
اي موافقة الحدس للعاقل اعني جميع اقسام الضروري غير الحدس فيما هو محل
والنحو في الجواب ان الانتقال من المبادي الى المطالب من خواص النظري
او لابد فيه من الواسطة في العلم لانها الفارق بينه وبين البديهي للتنبيه
انما هي واسطة في الانعقاد دون تحصيل العلم فالحدس نظري لان الاحد

الانتقالين

الانتقالين او مجموعهما وان كان لبعض العقلاء على سبيل الدفعة لكنه
على سبيل التدريج لبعض الآخر والمعتبر في النظري توقف مطلق الحصول
على الفكر كما مر فان قلت يجوز ان يحصل النظري لجميع العقلاء بالحدس
كما هو الممكن وح لا يترتب مطلق حصوله على الفكر مع وجود الوسط
وهي المبادي المترتبة الحاصلة دفعة قلت انما يعتبر في البديهي سلب التوقف
كليا بحسب الحقيقة بان لا يتوقف شيء من افراده محققا كان او مقدرا
على النظر كان المعتبر في النظري الايجاب الجزئي بحسب الحقيقة بان يتوقف
شيء منها عليه ولو كان كليا مقدرا والحصول بالنظر يمتنع ان يحصل لغيره
فكلما كان ذلك الحصول المقدر ممكنا فلا يتحقق الا بالنظر محققا للافراد
المحققة بالحدس كما هو المفروض لا تصادم النظرية قال قوله كالمرادف للفكر
اه المشهور انهما مترادفان وقيل الفكر هو الانتقال المذكور والنظر
ملاحظة المعقول الواقع في ضمن ذلك الانتقال فهما متغايران بالذات
واما المحشي فيقول بالتغاير الاعتباري لانهما عبارتان عن الحركة المخصوصة
الا ان ملاحظة ما فيه الحركة معتبرة في النظر دون الفكر قال لان الحركة تقتضي
اه توضيحه ان مقتضى الحركة ان يحصل الحركة للمتحرك في كل ان يفرض من انات
الحركة فرد ما يقع فيه الحركة غير ما هو حاصل في الآن السابق واللاحق والا
المفروضة عند مسامحته فكذا تلك الافراد فيكون في زمان الحركة

حالة متوسطة بين القوة والفعل من مقولة التي يقع فيها الحركة ولا يكون ما دام
الحركة شيء من افرادها الآنية موجودة بالفعل سمي الحركة الآنية فاطلاق
الحركة على الفكر على سبيل التشبيه بالنظر الى ان تلك العلوم التي يحصل شيء بعد شيء
على وجه التعاقب في ازمنة متعاقبة قوله وانت خبير بانه لو صح ان ما يقع
الحركة الفكرية هي الصورة الحادثة الحاضرة عند المدرك مرة بعد اخرى و
تلك الصورة وان كانت من حيث حصولها في الحركة امور ثابتة ولها افراد
متناهية لكنها باعتبار ملاحظتها وحضورها في المدركة مرة بعد اخرى في
زمان الفكر امور متجددة لها افراد آنية غير متناهية بالقوة فالحركة ههنا محققة
على الحقيقة لا على سبيل التشبيه فان قلت تلك الصورة قد تكون جوهرية
فهي بالقياس الى محلها اعني العقل كالصورة الجسمانية بالقياس الى الهيولى
في استغنائها عن المحل بحسب حقيقتها من حيث هي هي وافتقارها بحسب تشخصها
وهم اتفقوا على نفي الحركة في الجواهر فكما لا يصح حركة الهيولى في تلك الصور
لا يصح حركة النفس في تلك الصور الذهنية الجوهرية فلو سلم فيبطل حصر الحركة
في المقولات الاربع قلت الصورة الجسمانية بحسب ماهيتها من حيث هي هي معلولة
للهيولى ومتقدمة بوجودها وبحسب تشخصها محصلة لتشخصها المبهمة فلا يمكن تجدد
الصورة عليها مع بقائها بتشخصها المحصلة مع تشخص تلك الصور بخلاف
الصور العلمية لاستغناء النفس عنها في تقوم حقيقتها وتحصيل تشخصها مع

ان يكون موجودة بالفعل بانه تشخصها مع تجدد الصور العلمية القائمة بها
واما الحصر فانما هو للحركة الواقعة في الامور الخارجية لا مطلقا فتامل قوله
كيف والفكر انه يمكن ان يتوهم ان في الفكر انتقال من تشخص تلك
الصور بحالها الى شيء من الصور بل انتقال من الصورة الى صورة
اخرى دفعة في ازمنة متعاقبة بان يحصل صورة في الذهن دفعة ثم بعد
ذلك الزمان يحصل صورة اخرى دفعة وهكذا فهذا النحو من الانتقال
بالحركة كما سبق الا ان الحركة ههنا هي الصورة الحادثة الحاضرة عند المدرك
مرة بعد اخرى فغفله انه لا يتجدد الحصول فيها الا كلما وحدت صورة
اخرى دفعة وهكذا اذ قد تجتمعان فيفكر وقد رأيت في الشرح الجديد
للطوالع الانوار انما يقع فيه الحركة الفكرية حالة في النفس لم يكن لها في
الفكر ولها افراد متجددة بين القوة والفعل في زمان الفكر الى ان يحصل المطلوب
وعند حصوله يوجد فرد منها بالفعل كما للجسم المتحرك من السواد والبياض
اقول لعل المراد بتلك الحالة هي الصورة العلمية المتجددة بحسب الملاحظة
كما ذكره المحشي وههنا احتمالان آخران احدهما ان يراد بتلك الحالة
حالة ادراكية غير الصورة العلمية بحيث يكون مدرجا الحصول تترتب
عليه الانكشاف فالمطلوب الكاشف بسرعة من النقص الى الكمال السرّ وثانيهما ان
الصورة المخلوطة بتلك المتجددة الحالة خلطا اتحاديا بمنزلة المعدات الحصول لها

يتوهم وقوع الحركة فيها دفعة ان يراد ببعض المطالب الملاحظة يعني توجه
النفس نحو من المعلوم الحاصل الى حصول المطلوب لا حضور الصور في المدركة والا
في ان هذه الملاحظة كيفية للنفس ولها في زمان الفكر فرد واحد يتدرج في الحصول
موجود بالفعل في تمام زمان الحركة يصح تحليله الى افراد آنية لا يوجد شيء منها
بالفعل فهي من الفرد الزمان بمنزلة الحدود المفروضة في الحركة القطعية والآنات
المفروضة في الزمان الفكر قوله لا يحصل التعريف بالمعرف المفرد اه هذا اما على سبيل
المجاز المرسل او المجاز في الحذف فالمراد بالتعريف هذا النظر المخصوص على
المجاز قوله والجواب اه قال السيد قدس سره في شرح المواقف والحق ان التعريف
بالمفرد الجزئي جائز عقلا فيكون هناك حركة واحدة من المطالب الى المبدأ الذي
هو معنى واحد يستلزم الانتقال الى المطلوب من غير حاجة الى قرينة الا انهم لما ضبطوا
انقسام التعريف بالمفرد المركبة ولم يكن لهم اعتناء بالاحتياز فيه بمزيد مدخل
فلم يلتفتوا اليه فتفكر ما هو المعتبر وفيه هذا التحقيق ما نقل من ابن سينا اقول يمكن
ان يجاب بان المقصد الاعلى ما بالنظر في الحد المعلوم هو العلم بالكنه لا العلم بحقيقة الاعلم
بكنه الشيء وهو بديهي ثم العلم بالكنه اي بالحد التام فهو مركب تخصصوا تعريف النظر بما
لا مدخل فيه في الحد التام واما العلم بالوجه والعلم بوجه الشيء فهو بالحقيقة علم للوجه
لا للشيء الذي هو ذي الوجه قوله يلزم طلب المجهول المطلق اه توضيحه ان المطلوب
بالنظر بالفكر وما ينتهي اليه الحركة الاولى يجب ان يكون مغايرا للوجه المشعور

به المطلوب ثانيا فذلك الوجه المعلوم غير داخل في المبادي التي ينتهي اليها الحركة
الاولى ويقع فيها الترتيب في الحركة الثانية وغير حاصل فيها والا يلزم طلب
المجهول المطلق فيما ينتهي اليه الحركة الاولى قد يكون امرا واحدا فصلا كان
او خاصة فيقع به الكفاية في التعريف من غير حاجة الى انضمام ذلك الوجه المعلوم
قبل الفكر الى ذلك الامر فيكون هناك حركة واحدة من المطالب الى المبادي
المستلزم للمقصود من غير تحقق الحركة الثانية وما يلزمها واذا لم يدخل
الوجه السابق في المبادي التي هي عين المعرف لا يعتبر الترتيب بينه وبين المعنى
المفرد ولو ضم اليه فهو مما يستغنى عنه غير داخل في التعريف بحسب الحقيقة فاذا سئل
عن الانسان المعلوم بالحيوان مثلا اي انسان حيوان يجاب بالناطق وحده
ولو قيل حيوان ناطق كان ذكر الحيوان مستدركا وايضا لو كان داخلا
في التعريف سيدخل فيه مطلقا اذ لا وجه للتخصيص فيدخل العرضي في الحد التام
اذا كان ذلك الوجه عرضا ويلزم عدم اخذ واحد فيه مرتين اذا كان جنسا
بعيدا او فصلا واحد بعيدا مثلا فلا تتجه بالتي لانه طلب المجهول المطلق لانه
مشعور به قبل التعريف بجزء المعرف ثم بانضمام الجزء الآخر الحاصل بالفكر اليه يحصل
المعرف التام كما اذا اردنا تعريف الانسان المعلوم بالحيوان مثلا فتحصل
الناطق بالفكر ونضم الحيوان وهو المعنى المفرد اعني الناطق وهكذا يكون من
الجنس البعيد اذا علم سابقا والفصل القريب والجنس والخاصة فتفكر قوله وهكذا

لا بد منه المراد بالربط ههنا تقييد احدهما بالآخر بحيث يصير الآخر محصلا
له ومتحدة معه بالذات او بالعرض والقرينة مع مفهوم المشتق ليس كذلك
وكذا الصفة والنسبة بالقياس الى الذات **قوله** الاول انه مركب اه ذهب
اهل العربية الى ان صيغة المشتق تدل بالوضع بمادتها على الصفة وبهيئتها على
الذات المبهمة والنسبة بينهما فتلك الصيغة عندهم موضوعة لمجموع الذات والصفة والنسبة
قوله انه مركب من المشتق منه اه قال السيد في حاشية على العضدي ان لفظ ضارب
مثلا يدل بجوهره على الضرب وبصورته على ذات ما تتصف به هذا الكلام
يدل على دخول الموصوف ما في مفهومه لكن قال في حاشية على شرح المطالع
ان مفهوم الشيء لا يعتبر في معنى الناطق مثلا والا لكان العرض العام داخلا
في الفصل ولو اعتبر في المشتق ما صدق عليه الشيء لانقلب مادة الامكان الخاص ضرورية
فان الشيء الذي له الضحك هو الانسان وثبوت الشيء لنفسه ضروري وذكر الشيء
في تفسير المشتقات بيان لما يرجع اليه الضمير الذي يذكر فيه فان قيل صح التعريف
بالمعاني المفردة المشتقة لان المشتق منه داخل في مفهومه ضرورة وكذا ثبوته للموضوع
الذي نسب اليه فيكون مركبا ليس شيء منهما محمولا على ما قصد تعريفه بالمشتق فلا
يصلح معرفا له واجزاء المعرف يجب ان يكون محمولا على المعرف كما يجب ان يكون
المعرف من حيث انه مجموع محمولا عليه واعترض عليه بعض الفضلاء بانه لقائل
ان يقول لم لا يجوز ان يكون المعتبر في المشتقات العرضية هو شيء وفي الذاتيات

هو ما صدق

هو ما صدق عليه الشيء فلا يلزم شيء من المحذورين اقول الوضع في جميع
المشتقات واحد نوعي فلا يختلف فيها ما وضعت الالة على ان الوضع بمعزل
عن كون المعنى ذاتيا او عرضيا **قوله** وبهذا يعلم ان المفهوم اه جواب عما استدل
السيد على خروج الموصوف مطلقا عن مفهوم المشتق باختيار الشق الاول ولا
بانه لا استحالة في دخول العرض العام في مفهوم المشتق الذي يعبر به عن الفصل وهو
من لوازمه الخاص حقيقة باختيار الشق الثاني ما نحن لا نسلم لزوم الانقلاب
فان مناط الامكان دخول في مفهومه ومناط الضرورة هو الموصوف وحده
فالمستدل غفل عن القيد مع ان حمل النسبة التي هي غير مستقلة بالمفهومية فرد الحقيقة
الفصل من غير دخول المفهومين مما لا يعقل وقيل الصواب في هذا الشق ان يقال
يلزم على هذا كون الشيء جزء الجزئية اقول مفهوم المشتق لم يكن حقيقة الفصل ولا يلزم
دخوله الا فيما يعبر به عن جزئه ولا استحالة في ذلك فتأمل **قوله** الشيء الشيء اه
فيه انا لا نسلم ان معناه ذلك بل ثبوت الشيء الذي له الخاص **قوله** وليس بينه
وبين المشتق منه اه هذا الامر لا ساعده قانون اللغة او على هذا القدر ليس بينهما
شيء او بارك النسبة الموضوعية بالوضع النوعي واما الصيغة الصفة من حيث هي
فهي بازاء المادة الموضوعة لها بالوضع الخاص الشخصي فتأمل **قوله** واما اذا اخذ
بشرط لا شيء اه اي لا يؤخذ الخاص فقط من غير ملاحظة تقومه بالموضوع وتحصيله
حتى اذا اخذ معه الموضوع لم يكن المجموع نفس بل شيء آخر مركبا منهما فهو الاعتبار

عرض متحصل بنفسه موجود في نفسه مغاير للموضوع ذاتا ووجودا وقائم به بل كان
وجوده في نفسه بواسطة الموضوع واسطة في الثبوت وغير محمول عليه وعلى المجموع
واذا اخذ بشرط شيء اه اي لوحظ متحصلا بالموضوع بحسب مرتبة الوجود دخولها
حلها الحاد ما في تلك المرتبة فهو بهذا الاعتبار هو ثوب لا ابيض مثلا لانه متحد
مع المحل وموجود بوجوده بالعرض لا بالذات كما يوهم بعض الفضلاء وليس تحصيله بالموضوع
بحسب مرتبة ماهيته والا لقوم لعين حقيقته كتحصيل الجنس بالفصل وتقوم بالنوع
حتى يلزم الاتحاد بالذات قوله لكان حمل الابيض اه لان الشيء الماخوذ بشرط
شيء وبشرط لا شيء اخص منه اذا اخذ لا بشرط شيء فهو محمول عليهما الا ترى
ان الجسم لا بشرط شيء محمول على الجسم بمعنى المادة وعلى النوع ومن المعلوم بالضرورة
ان الابيض لا يحمل على البياض القائم بالثوب لان مصداق حمل المشتق قيام
المبدأ قياما حقيقيا وهو اذا كان بينه وبينه تغاير ولو بالاعتبار او غير حقيقي
وهو اذا كان بعضه من غير تغاير ومرجعه عدم القيام لغيره وكلا قسميه للبياض
القائم بالثوب منتف اقول ان الفرق بالاعتبارين المذكورين يستدعي ان
يحمل الماخوذ لا بشرط شيء على اخر به حملا بالذات لانه ذاتي له لا مصداق
نفس الموضوع من حيث هو هو وما ذكره من قيام المبدأ فهو مصداق الحمل الاشتقاق
حملا بالعرض عرضا متفارقا ولا يلزم من انتفاء احدهما انتفاء الاخر والمعلوم
بالضرورة انتفاء الثاني دون الاول فتامل قوله فقد يصدق عليه اه لان الحرارة مثلا

اذا كانت

اذا كانت قائمة بنفسها يصدق عليه الحرارة حملا اوليا والحار حملا بالعرض
لان مصداق حمل المشتق قد يكون قيام المبدأ قياما غير حقيقي وهو الذي
مرجعه عدم القيام لغيره كما مر وههنا كذلك فيكون ما صدق عليه المبدأ اذا المشتق
امرا واحدا الا ان مفهومهما واحد فاشتبه على البعض المصداق بالاتحاد بحسب
المفهوم مع ان الفرق بينهما بين لا سترة فيه فتامل قوله والحق ان معنى المشتق
ان معنى المشتق امر بسيط اجمالا يعبر عنه عند التفصيل بشيء ثبت له الوصف على
سبيل التقييد والتعبير دون التقييد في المقصد فهو امر مبهم بالقياس الى تمام الحقيقة
من امور متحصلة له يتحد معه في مرتبة ما دون مرتبة الماهية بخلاف
المبدأ كالبياض مثلا فانه امر متحصل لذاته لا بالمعروض بانه ولهذا التجرى
الاعتبارات الثلث التي هي بحسب الابهام والتحصيل في المشتق دون المبدأ
كما حققه المحشي في سائر حواشيه فهو مغاير للمبدأ بالذات وسره العقل من
الموصوف بالنظر الى انه اختصاص بموصوفه وهو مناط الاتحاد وصحة الحمل
بهو هو ايضا كما ان للمبدأ اختصاص بمعروضه وهو مناط الاشتقاق وحمل الى
فقط فالعرض اعم من وجه من العرضي بمعنى الخارج المحمول بهو هو لتصادقهما
في الابيض فانه اذا اخذ بشرط لا شيء كان عرضيا محمولا بالاشتقاق واذا اخذ
لا بشرط شيء كان عرضا محمولا بالمواطاة وتفارقهما في الحلول مثلا
بالنسبة الى الناطق مثلا والبياض قوله فالموضوع اه فيه يعلل لان الموصوف

بما هو موصوف مصرح عنه والوصف لنسبته من حيث هو وصف والنسبة من حيث
هي نسبة والانتزاع عنه هكذا نقل عنه بهذا الدار يد بمنشأ الانتزاع ما يصح
الوصف عن الموصوف بالمطابقة ومعنى مطابق الحكم والمحكي عنه وهو الموصوف
والمخلوط بما يوصف به هو هو واحدا اجمالا يصح الحمل الا بهذه الثلثة قوله
وربما يتصادق كالموجود المطلق والممكن العام والواحد بحر بما من المنكر الا
ان المنكره تنوع نوعها اذ يصدق على الوجود والامكان والوحدة
انه موجود وممكن عام وواحد وكذا على النسبة التي بين الوجود والامكان وبينهما
وبين الوحدة والامكان العام فانها موجودة وواحدة وممكنة فافهم قوله
ليس للنفس قد سبق في الحكمة ان الافكار ليس بها ما مولدة للنتائج حتى يكون
تلك النتائج او النار متولدة من فعال كما ذهب اليه المعتزلة بل الافكار معدات
للنفس لقبول الصور العقلية ومعنى انها ليس حصول الشيء من المبادي والمطالب التي
حال النظر بشأن من النفس بل باضافة المبدأ الفياض وان ما للنفس حال النظر
الفعال المحدودة وهو مجموع الحركتين مع ملاحظة تلك المعاني بملاحظة من المبدأ
الفياض مما هو بقدرة النفس واختيارها في تلك الحال هي الملاحظة والعزم
على تحصيل المطلوب والترتيب لو هم ان في زمان الفكر فعلا وتأثيرا في تلك
الامور لانه فعل المرتب ويترتب عليه اثر في الامور المعلومة وهي الهيئة العارضة لها
وان كان المراد بها ملاحظة مخصوصة والملاحظة ذلك ولا يخفى عليك ان

القصد

القصد بالعادة يوهم ذلك ايضا فتأمل قوله تعقلها لا من حيث الكثرة
لا يمكن دفعة او توجه النفس الى المقصد من حيث التفصيل ممتنع قوله
وما يترتب اي الهيئة الحاصلة من تقدم بعضها على بعض بحسب الوقوع
في مرتبته وصنعته عقلا فيجوز حصولها في الآن وما ينافيه هو الحصول
على وجه التعاقب قوله لو كان بالقصد نقل عنه لا يخفى ان حدوث
القصد نقل عنه لا يخفى ان حدوث القصد آن فلو وقع بعد ذلك بحد
دون الفكر يلزم تتالي الآنين وهذا مبني على اتصال الزمان واراد بالحدس
مجموع الانتقالين الدفعيين لا المعنى المشهور لانه قد يجامع الحركة
الاولى فلا يلزم ح تتالي الآنين وههنا بحث اذ قد يوجب عقيب القصد
الانتقال من المطالب الى المبادي دفعة مع الحركة الثانية كما عرف
به المحشي في القسم الثاني الضروري الذي هو نادر الوقوع فيجوز ان يوجد
عقيبه كذلك مجموع الانتقالين الدفعيين والجواب ان الانتقال
الدفعي الى المبادي في ذلك القسم يكون قبل القصد عند التوجه ابتداء
الى المطلوب المتصور له ولا حصل القصد الى تحصيله كانت المبادي حاضرة
وبعده تحدث الحركة الثانية في الزمان الذي حدث القصد في طرفه
فلا يلزم المحذور ايضا ولا يجوز ان يكون حدوث القصد وذلك
الانتقال في آن واحد وحدث الحركة الثانية في الزمان الذي

ذلك الآن طرفه قد تبرز قوله لكونه مبدأ اجزائه ذلك ان تمنع ذلك
بجواز ان يوجد الحدس بعد القصد في آن او ان الفصل بينهما بزمان قليلة
او في زمان هو طرفه لا على التدريج بنا على ان للحدث والزمان نحوا من
عدد ما هو على سبيل التدريج كحدوث الحركة بالتوسط ويمكن ان يجاب
عنه بان بعد القصد لا تخ شيء من الاوان المفروضة في الزمان الذي ان
حدوث القصد طرفه من الالتفات والملاحظة اذ الكيفية الادراكية
التي تقع فيها الحركة الفكرية كما تشهد به الرجوع الى الوجدان فلا يتخلف
وجود النظر عنه فتفكر قوله اسبابها بالبديهة فان قيل لما كان طريق الاستنباط
ان يجعل تلك القاعدة كبرى لصغرى سهلة الحصول بان يحمل الوصف
العنوان الموضوع في تلك القاعدة على موضوع المطلوب حتى ينتج الحكم المطلوب
فلا معنى يكون الاستنباط بديهيا بل معناه ان يكون الحكم المقصود الحاصل
فيجعل تلك القاعدة بينها علية قال في الحاشية هذه الاحكام جزئيات
لحكم القانون والمراد بالحكم المحكوم به فمعنى الاستنباط منه جعله جزئيات
محمول القانون لجزئيات موضوعه منه بالتنبيه اذ الدليل على القانون لا يكون
الا قضية حملية موجبة كلية قوله يستلزم عدم كفاية الفطرة اه قال في الحاشية
وذلك لانه لو لم يستلزم جميع الكفاية وعدمها في الفطرة المخصوصة لا
ح يكون الكفاية ثابتة للفطرة من حيث هي هي فيكون ثابتة للفطرة المخصوصة

قال

فان ما يلزم الطبيعة يلزم الفرد ويمكن وضع قاعدة كلية وهي كلما هو لازم
للطبيعة فهو لازم للفرد من السلب البسيط المحققة فهو للطبيعة لانه لو لم يكن
السلب المحض للطبيعة فكان المسلوب ثابتا لها فكان ثابتا للفرد فان ما هو
ثابت للطبيعة من حيث هي هي فهو ثابت للفرد فيلزم اجتماع السلب
والسكوت عنه لا نقول ان الامر قد يلزم للطبيعة بمعنى انها لو خلت الطبيعة لكانت
على ذلك الامر فهذا اللازم يجب ان يكون ثابتا يلزم الفرد لجواز وجود
المانع لانا نقول الكلام فيما كانت الماهية كافية بنفسها في اقتضاء اللازم
بالمعنى المذكور ليس كذلك يتوقف على عدم المانع على ان لزوم الكفاية
للفطرة من حيث هي هي بهذا المعنى لا يوجب الاستغناء عن القانون
اذ عدمها في جميع الاشخاص لوجود الموانع الا نادرا لوجب الاحتياج
اليه الآن رفع الموانع كلها لكاد ان يكون خارجا عن الطاقة البشرية قوله
ولو سلم اه اشارة الى منع كون الفطرة عاصمة بشرط عدم الموانع
الا ترى ان الحكماء معصومون في افكارهم مع مبالغتهم في الرجوع
الى الفطرة حتى انهم جوزوا الخطأ في اجتهاد الانبياء عليهم السلام مع
كمال تنزههم عن العوائق البشرية قوله والمطالب فان قلت ما الفائدة
في ايراد القسم الثالث في الفصل مع عدم ترتب غاية العلم عليه قلت يجب ان
يكون الى ذكره فيه تلك للتعين به كل ذي مذهب على رأيه في فكره لا انه عاصم

فى اعتقاده بحسب ذلك الرأى على انه يجوز الاستعانة للكل بالنظر فى بعض
الصور كما اذا كان مقدمة الدليل موجهة ضرورية ويكون المقصد
باستعاكسهما سلبين صدق قضايا الثلث وعكسها حتى يثبت على جميع
المذاهب وكذا اذا كان المقصد الطالبها قيد بر قوله الطالب غير اذا
اه اى منع اصل الاحتياج الى القانون او هو مبنى على الخصا حصول
التميز بين الصواب والخطاء فى الفكر الجزئى ليس الا مر والعلم بالطرق الجزئية
على وجه الجزئية وهو لظ بالضرورة اذ لا ترتب عاقل فى حصول التميز
من القانون الكلى الضرو والذى يشعر الخ اى بعد تسليم ان كان متوجها
لكنه غير مقتصر على التقدير ان يراد من الاحتياج الافتقار الصحيح لدخول كلمة
الفا او هذا المعنى متعارف بينهم وان كان مجازا قوله فلا يتجه منع اه تفريع على
قوله من الفصلاء المتصدين للاعراض عنه لان طرق البديهى ان كان خفيا
عند غيرهم لكن لا يخفى عليهم مع كمال جهدهم للاحتراز وسعيهم فى رفع
الموانع فى تحصيل العلوم وطريق اكتسابها من المبادى والمراد لو وقوع الخطاء
منهم كثرته وشيوعه فلا يرد ان احتمال الذهول قائم وكذا احتمال عدم
الاطلاع على بعض الامور الخفية لعدم التوجه اليه لو كان نادرا لم يسلك
المنع والتساع بكيفية الاحتمال البعيد فتدبر قوله نقل عنه عدم وجه النظر
اه وهو انا لا نم ان وقوع الخطاء بالفعل يستلزم عدم بداهة الجميع و

سلمنا فلا نم ان العلم اليقينى بالجزئيات لم يحصل الا من قبل الكليات لانه يجوز
ان يكون العلم بالجزئيات يقينيا مع عدم الاستنباط من الكليات والجواب انه
لا شك فى ان العلم بالجزئيات من قبل الكليات عن الخطاء فى الفكر فقد
يثبت الاحتياج فى اكثر المطالب الى القانون لا صوبيه الذين عن الخطاء
وهذا القدر كاف فى الاحتياج فتامل لا يخفى عليك ان كلام المنعين يسقط
سوال المحشى فانه يشار الى سقوط المنع الاول بقوله فلا يتجه منع الاستلزام
اذ اتم الاستدلال اسقط بدفع المنع الثانى الض فان كثرة وقوع الخطاء وشيوعه
منهم يدل على النظرية الطرف الى الشئ يقع فيها الخطاء والعلم اليقينى بالنظرى لا يحصل
الا بالاستنباط بالكليات على ان الجواب لا يندفع المنع الاول ولما كان
وقوع الخطاء فى فكر جزئى موجب لاحتمال وقوعه فى جميع الامكان فكان وهو
يوجب الاحتياج الى معرفة على وجه الكلى فثبت الاحتياج الى القانون فى
حصول الجزم بالتمييز فى صوابها وخطائها لا يجد كونه اقوى لهذا عين المحشى
عما نقل عن الش حال فى وجه النظر والجواب بانه ان فتفكر قوله لا يلزم ان
ان يكون ممكنا الخ الا ترى ان عدم الواجب لذاته ممتنع بالذات مع عدم
المعلول الممكن لذاته محتاج اليه قوله ولو سلم فلا يلزم الخ وانت خبير بان المراد
بالمنطق هو القانون عن الخطاء فى الفكر كما بينه المحققون لكنهم لا يوجدوا
د الاستقرائى فى المسائل المخصوصة فدونوها فهذا المنع غير متوجه الا على

ظ كلامهم فانه يدل على اثبات الاحتياج الى هذا القانون بخصوصه
فتأمل قوله انا لا نعني ههنا الخ انت خبير بانه خلاف التحقيق لان الا
والترتيب متلازمان والعلاقة المصححة لتحليل انما تحب الحقيقة لا يكون
الا بين المحتاج والمحتاج اليه كما سبق تحقيقه الا ان يقال ههنا ما نشاء
مع انه فالعلم الحاصل من هذا القانون لما كان من جزئيات العلم بالطرق
الفكرية مطلقا وهو مما يترتب عليه العصمة والتمييز بين الخطاء والصواب صح
استعمال كلمة في العصمة والتمييز بالقياس الى هذا القانون ولو على سبيل التجوز
لقوله ان استعمل فتدبر قوله بالدليل والتنبيه شاهد لك الى ان الحكم الحاصل
لا يكون من مقاصد العلم ولو ذكره فانما يذكر على سبيل المبدأ قوله يلحقه لذاته
او لما يساويه اي يعني يلحق الموضوع لذاته يلحق لعرضه الذاتي الاول لواسطة
المباين اي يعني الموضوع ما يلحق الموضوع لما يساويه يلحقه لعرضه الذاتي الاول اعني
ذلك المساوي لذاته وما عداه من العوارض لذاته لما يساويه ومباينه قوله
فانه قد يكون اه يعني ان موضوع المسئلة قد يكون غير موضوع العلم و
له عرض الذاتي فينتقض التعريف به وباعتبار الحيثية في التعريف اندفع
النقض وانت خبير بان التوهم الثاني غير مندفع بمجرد اعتبار الحيثية على
تقدير الفرق بين محمول العلم او المسئلة كما فرق بين موضوعهما لان
محمولهما على ذلك التقدير ليس عرضا ذاتيا لموضوع العلم ولا مساويه

كما سيا

كما سيأتي بل لموضوعهما فتدبر قوله او محط البحث هو المحمول اي محمول كان
من محمولات المسائل والمقصود منه التنبيه على ان المقصود بالذات في العلوم
معرفة احوال الاشياء لا تصورات انفسها وتعميم المحمول مبني على عدم
الفرق بين محمول العلم ومحمول المسئلة لان جميع المحمولات اعراض ذاتية
لموضوع العلم كما سيأتي تحقيقه واما على تقدير الفرق فالعرض منه
دفع ما يرد على التعريف من ان التعريف الحدي يقع من غير اعراض الذاتية
ووجه الدفع ان الامر كذلك بحسب الظاهر لكن المرجع والمقصود منه بحسب الحقيقة
محمول العلم وعوارض موضوعه وبهذا اندفع التوهم الثاني ايضا على تقدير
الفرق بين موضوعهما ومحمولهما من غير احتياج بالحيثية المذكورة لان
موضوعهما ليس مما يرجع البحث في المسائل الى احواله فتدبر قوله فالعرض بحسب
اصطلاح اه اعلم ان العرض قد يطلق على الخارج المحمول جوهرا كان او عرضا
وهو اصطلاح فن البرهان وعلى الموجود في الموضوع وهو اصطلاح فن الطبيعي
وكذا قد يطلق على ما يلحق الشيء لذاته ولما يساويه وهو في فن البرهان
وقد يطلق على ما يكون خارجا عن الماهية وما دخل فيها وهو فن ايساغوجي
وكذا الموضوع قد يطلق على المثبت له وهو في البرهان وقد يطلق على المحل المقوم
للحال وهو اصطلاح قاطيغورياس قوله والمراد بالشيء ما يعم اه علم ان
العلم الواحد قد يكون شيئا واحدا اما بالحقيقة جنسا كان او نوعا كالجسم

الطبيعي من حيث انه مستعد للحركة والسكون للعلم الطبيعي وكجرم الفلك من حيث انه
كما للعلم الهيئة وهذه الحيثية زايدة على عنوان الموضوع وحقيقته اذ اي
الجسم الطبيعي وجرم الفلك وقد يكون اشيا كثيرة متخالفة في الحقيقة
ومتشاركة في الحيثية الداخلة في الحيث وقد يوجد لها بعد ذلك للعلم
علما واحدا كموضوع العلم الاعلى الباحث عن احوال الواجب والجواهر والعرض
من حيث انه موجود فانه اذا اخذ بالنظر الى تلك الحيثية مفهوم واحد
فجعل عنوانا مشتركا بين تلك الاشيا فيقال موضوعه الموجود بما هو
موجود لم يكن الحيثية زايدة على ذلك العنوان اعني طبيعة الموجود مطلقا و
العوارض الذاتية التي يبحث عنها فيه قد يكون مشتركا بين الثلثة او الاثنين
وقد يكون مختصا بواحد منها فيجب ان يكون المراد بالشيء في تعريف العرض
الذاتي ما يعم الواحد والمتعدد المأخوذ مع حيثية زايدة تقييدية او تعليلية
وغير المأخوذ معها وانما قيد الحيثية بالزايدة لان التعميم انما هو بالقياس
اليها دون الحيثية مطلقا اذ لا بد في موضوع كل علم من الحيثية زايدة
كانت او عينية والا يلزم اختلاط العلم الاعلى بالعلم الادنى اذ موضوع العلم
الاعلى يبحث عن الاشياء من حيث هي موجودة فلو اخذ موضوع العلم الادنى
كالطبيعي مثلا اشيا مطلقا كمطلق الجسم غير مأخوذ مع حيثية يصلح بل يعبر
مرسلا لكان موضوعه مشتملا على جميع الحيثيات التي منها حيثية الوجود فيكون

الحر

البحث عن احوال الجسم بما هو موجود بحث عن احواله مطلقا فيختلط
مسايل العلم الادنى والاعلى ان لفظ حيث موضوع للمكان ثم استعير للجهة
الشيء واعتباره كما في الجسم من حيث انه جسم متحرك اي من جهته
الحكمة ومن هذا الاعتبار قوله وقد يشار الى الشيء اه اي الى تعميم الشيء
من اعتباره مع حيثية زايدة وعدم اعتباره معها واشار بقوله
من حيث هو هو وطبيعة الاعتبار حيثية الغير الزايدة فهذه الحيثية ملاحظة
وما بعدها يكون هو ما قبلها وفايدتها شرح اهميته وبيان الاعتبار
فتفكر قوله وما سعى في دفع الاشكال المشهور في هذا المقام وهو ان الحيثية
المعتبرة في الموضوع اذا لم يكن مطلقا اطلاقه فلا بد من كونها تقييدية
او تعليلية مع ان كثيرا ما يكون من الاعراض المبحوث عنها في ذلك العلم
كما في موضوع العلم الالهي الموجود من حيث انه موجود مع ان الموجود
من محمولات مسائله وكذا الطبيعي موضوعه الجسم الطبيعي من حيث انه متحرك
او ساكن مع ان الحركة والسكون من الاعراض المبحوث عنها فيه وكذا علم الطب
موضوعه بدن الانسان من حيث انه يصح او يمرض مما يبحث عنه فيه فكيف يصح
ان يكون قيدا للموضوع لشمول العلة القابلية او علة للحمول فلما ان ثم العلة
الفاعلية والا يلزم تقدمها على نفسها ضرورة تقدم العلة على المعلول
ههنا فيصل الحاصل ان الاعراض الذاتية المبحوث عنها وحيثية ما ان حيث الوجود

لا يبحث عنها في الالهي ولا تعني لا ساسها للموجود واما المعتبر في موضوع
الطبيعة اذا الحركة والسكون مطلقا لا انفسها وكذا المعتبر في الطب امكان الصحة
والمرض في ذلك الاستعداد المضاف الى الحركة والامكان ليس من العوارض الذاتية
المطلوبة في ذلك العلم ورد بان المعتبر فيه الاستعداد المضاف الى الحركة
والسكون وكذا الامكان المضاف الى الصحة والمرض فالمضاف اليه يكون من
متممات المضاف ما هو مضاف كالحركة منه والقيود المعتبرة في الموضوعات
وما هي علة للحوق العوارض لها من متمماتها التي لا يعقل هي لا نها يكون
موضوعاتها في العلم لا يبحث عنها وقولهم الواجب موجود مسئلة من
الالهي يقصد اساسها بالبراهين قال المحقق التفتازاني ان الموضوع لما كان
عبارة عما يبحث في العلم عن عوارضه قيد بالحيثية على معنى ان البحث عن العوارض
يكون باعتبار الحيثية وبالنظر اليها اي ملاحظ في جميع المباحث لهذا المعنى
الكلي لا على معنى لحوق العوارض الذاتية للموضوع يكون بهذه الحيثية لئلا يرد
حاصله بتحقق البحث انها علة للبحث وقيد للموضوع في نظر الباحث لا في
نفس الامر فلا اشكال قوله لا حاجة الى امر يستدل اه لان الحيثية التي هي
علة البحث اذ قيد للموضوع في نظر الباحث يكفي للمبحث الخ والمنقول عن
الشفا صريح في ذلك قوله اي لا الواسطة الى اللحوق اه ومما ينبغي ان يعلم
ان الواسطة قد يكون علة للحكم والتصديق كالحد الاوسط في القياس

فهو استعداد

وليس

١٣٤

وليس بالواسطة في الاثبات وقد يكون علة بالثبوت لعارض ولحوقه
للمعروض بحسب نفس الامر وهذا على قسمين احدهما ان يكون المعروض الحقيقي
هي الواسطة فقط فهناك عارض واحد لا تعدد فيه اصلا وله معروض
واحد بالحقيقة للواسطة وبالعرض لذي الواسطة ويسمى بالواسطة في العروض
وثانيهما ان يكون المعروض حقيقة هو ذي الواسطة واما الواسطة فقد
يكون سواء الحال وعلة محضة بان لا يتصف العارض بها بحسب الحقيقة فهناك ايضا
عارض واحد له معروض واحد كالنقطة العارضة للخط بحسب نهايته
وقد يكون ايضا معروضا حقيقيا كذي الواسطة فان كانت ذاتية
لذي الواسطة كما يكون جنسا او فصلا فهناك ايضا عارض واحد
ومعروض واحد لها بحسب الحقيقة لاتحادهما ذاتا ووجودا كالاعراض
القائمة بالمهية بواسطة الجنس والفصل والا فهناك عارض واحد بالطبيعة
له معروضان مختلفان بالشخص كثبوت الوجود للمعلول بواسطة الفاعل وهذا
القسم الثاني بكلا قسميه يسمى الواسطة في الثبوت وهو ان يكون كل من الواسطة
وذي الواسطة معروضا حقيقيا واما ما ذهب اليه السيد السند قدس سره من ان المعتبر
فيه الواسطة في العروض فقط فلعله مبني على اخذ الواسطة في العروض
بالمعنى الثالث مثل القسم الثاني الواسطة في الثبوت والا فليس بصواب
لان العارض بواسطة الجزء الاعم ليس عرضا ذاتيا عندهم فضلا عن ان

يكون اوليا وكذا العارض للامر المباين اذا لم يكن ذلك المباين واسطة
في العروض للاشياء كما قال الشيخ قدس سره من ان الشمس والنار مثلا
ليستا واسطة في عروض الحرارة للماء وان كانت واسطة في ثبوتها له
والمعتبر في الثاني تحقق احدهما بشرطها قوله او للامر المباين فيهما ومثلوا
له لعروض البياض للجسم بتوسط السطح واما مثال الحرارة العارضة للماء
بواسطة النار فقد قال السيد قدس سره من ان الحرارة عارضة للجسم الصغار
فيكون عروضها للماء والنار بتوسط الجرم واما الصورة النارية
تقتضي الحرارة في جسمها دون الصورة المائية فلا تصلح مثالا لانها
واسطة في الثبوت ومن ههنا يقدح جواز كون الواسطة في الثبوت
اخص من العارض والمعروض ومثال قوله على وجه الذي سبق اي يكون
الاعم او الاخص واسطة في العروض او من القسم الثاني للواسطة في الثبوت
قوله لا العارض للاعم اه فان كل واحد من الجنس والفصل عرض اولي
للآخر لانتفاء الواسطة المذكورة بينهما وذلك كالمعقولات الثانية العارضة
للمعقولات الاولى بشرط وجودها الذهنية كالكلية والجزئية والجنسية
ونحوها ولا بشرط شيء كالامور العامة قوله ولا يتجاوز الى الافراد كالجنسية
والنوعية وامثالها التي ينعقد بها القضايا الطبيعية والمراد بالافراد
ما يصدق عليه الكلي كليا كان او جزئيا ذهنيا كان او خارجيا والمراد

بالقضايا

بالقضايا المتعارفة المحصورات حقيقية كانت او خارجية او ذهنية كالمهملة
المطلقة نحو كل جنس اه وكل خاصة عرضية وكل حد تام يوصل الى التصور لكنه
وكل رسم موصل الى التصور بالوجه فقط بل قوله فيكون مساويا اه اعلم ان
العرض الاولي يحتمل ان يكون من لوازم الماهية مطلقا في الخارج والذهن
فيكون مساويا البتة لامتناع الانفكاك بينهما ولا واسطة ههنا
اصلا ويحتمل ان يكون مستندا الى علة خارجية هي سوى الماهية فيجوز ان يكون
مساويا للمعروض والعلة يجوز ان يكون كذلك ايضا كثبوت الضحك للانسان
للتعجب ويجوز ان يكون علة كعروض السطح للجسم للتناهي والانقطاع كما قيل
وان يكون اعم مطلقا لعموم العلة كالمطلق الزوجية للاربعة بواسطة الانقسام
الى المتساويين او من وجه لعلة كذلك كالنقطة للخط بواسطة تناهي في الوضع
او اخص كذلك كالناطق للحيوان والخط للسطح ولحوق الصورة النوعية للجسم الطبيعي
بواسطة الاستعداد الخاص وهذه العوارض يجوز ان يكون مفارقة عند عدم
الاستعداد واما كان العارض المساوي او لما كان عرضا اوليا للمساوي فيحتمل الوجوه
المذكورة فالقياس الذي ما حمله ان المانع لكونه عرضا ذاتيا عروضه لاجل عروض
للاعم داخلا كان او خارجا مطلقا كان او من وجه او للاخص كذلك او
للمباين بالوجهين المذكورين سابقا قوله لجواز ان لا يكون كغيره لكونه
الواسطة في الثبوت منتفية بكلا القسمين وان يحقق فيكون من القسم الاول

منها سواء كانت مساوية او اعم مطلقا او من وجه صدقا وتحققا او اخص
كذلك ولا يكون من القسم الثاني منها غير المساوية والا لم يكن عرضيا ذاتيا
لما عرفت واما الثالث فيجوز كونه من القسم الثالث ايضا كما يجوز كونها واسطة
في العروض فيصح تعميم الواسطة في الثبوت بحيث يشمل القسمين لعدم ادائه الى النظر
الى جواز كونها مساوية باحد الوجهين المذكورين وتوهم كونها اعم او اخص
باحد الوجهين في صورة التحقق من ظاهر عبارة المحشي مدفوع بما لا يرتاب
فتامل قوله مفهوما بتمامه كونه اي من حيث هو هو لان البحث المذكورة
انما يعد في الكلمات بحسب مفهوما بها لا بشرط شي صدقا او تحققا ولا شك
ان مفهوم المتعجب لا بشرط شي ليس ضاحكا وكذا مفهوم المدرك متعجبا قوله
فكانه اراد كونه جواب سوال مقدر وهو ان يقال ان الحقق في الحاشية
القديمة ان القضايا الافراد مستلزم لا القضايا المهملة لا بشرط شي بل تصادقهما
نعم لا يصدق على المفهوم المقيد بالاطلاق فلا نم ان مفهوم المتعجب ليس
بضاحك ومفهوم المدرك ليس بمتعجب فان كل مفهوم يصدق على فرد شي
يصدق على مفهومه لا بشرط شي لاتحاده معه وحاصل الجواب ان مراده
بالمفهوم المفهوم الذاتي واراد بالصدق ما يشمل الصدق بالعرض الحمل ما
لا يستدعي بكونه مفهوم الموضوع مفروضا حقيقيا فتامل قوله والتحقيق
اه ان توضيحه الامر لما ياتي وقد يوجد نفس مفهومه من حيث هو هو وكونه عرض

ذاتيا فيجوز ان يكون من القسم الاول للواسطة في الثبوت لعروض كمفهوم
المتعجب للضاحك في ثبوت للانسان وقد يوجد من حيث اتحاده مع طبيعة
المعروض ولو بالعرض فهو معروض للعوارض الذهنية الاولى ولذلك للطبيعة ويجوز
ان يكون من القسم الثاني للواسطة في الثبوت كالآن المتعجب للثبوت بضاحك للانسان
من حيث هو هو فافهم قوله متعلق بحصر الموضوع كونه انما قدم هذا الاحتمال
الظاهر به فيما بعده وامالتعريف المتاخرين لعد ذكر التعريف الصحيح موضوع
الصناعة فالمراد بالمتاخرين الفضلاء الذين بعد زمان الشيخ الفارابي الا انه من
من الحكماء قوله حيث زعموا كونه منهم ومن عرف العرض الذاتي بما لا يلحق
وزعم ان العارض للجزء الاعم من الاعراض لا وليته المعتبرة فيهما لنفي
الواسطة في العروض لا لنفي الواسطة في الثبوت اذ ذلك الجزء يكون من القسم الثاني
لما كان الجزء المساوي والمعتبرة فيما يقابلها اعني العارض لما يباين ويكون مساويا
خارجا عنه وان يكون واسطة في العروض فالعرض الغريب عندهم ما يلحق الشي
للخارج الاعم او الاخص او المباين بان يكون ذلك الامور واسطة في العروض
ومنهم من في التعريف قوله او لجزئه حيث قال ما يلحق الشي بما هو هو او لجزئه
او الخارج المساوي ولعل المحشي اراد بقوله واشار الى خلاف هذا البعض وقد دفع
ما توهم ان هذا التعريف مختار القدماء واما المتاخرين فقد عرفوا العرض الذاتي
بما يلحق لذاته او لمساويه او لجزئه الاعم كما جعله الشهير مذهب المتقدمين انما هو المتاخرين

فما هو الاضبط وذلك لان قوله وما ذكره المتأخرون متعلق بتفسير الموضوع
لو سلمنا تعلقه بتعريف العرض الذاتي فاراد بالمتأخرين جمهورهم واشار الى
خلاف بعضهم حيث ذهبوا الى ان العارض للجزء الاعم عرض ذاتي وذا في التعريف
قد اوضحناه فتأمل قوله قد خلط من المتقدمين اي لعدم العرض الذاتي بما يلحق الشيء لذاته
او لما يساويه قوله او بان جزئه اه اي يجعل جزء موضوع العلم موضوع المسئلة
كما يق في العلم الطبيعي الصورة تفسد وتبدل بالاخرى والطال موضوع هذه المسئلة
الصورة النوعية الكائنة ذات الفساد التي هي جزء للنوع موضوع العلم اي الجسم
العنصري ومحمولها عرض ذاتي لكنه قال في الحاشية موضوع المسئلة هنا جزء
جزء موضوع العلم ومحمولها اي الكون والفساد عرض ذاتي للنوع موضوع
العلم فانه يلحق الجسم العنصري بسبب الواسطة التي هي العنصرية لها وتلحقها
انتهى وفيه ان الصورة النوعية ليست جزء الجسم الطبيعي المطلق بل من كونه
اللاحقة الا ان يراد بالصورة الصورة الجسمية وتلحقها الكون والفساد
بواسطة النوعية كما يلحق للجسم الطبيعي او يق ان الموضوع ليس هو الجسم مطلقا
بل من حيث هو ذو طبيعة اي صورة منوعة فيكون الصور النوعية جزءا
وفيه انه ولو كان في نظر الباحث فتدبر ويمكن ان يق موضوع هذه
المسئلة الصورة النوعية التي هي من الاعراض الذاتية للجسم الطبيعي وكونها
اخص منه لا ينافي كونها عرضا ذاتيا له كما عرفت فلا يكون خارجا من

الاقـ

الاقسام التي عددتم قال بعض المحققين اللواحق الذاتية قد يكون صورا كقولهم
كل جسم طبيعي فله مبدأ ميل فمبدأ الميل صورة والصورة ان كانت جزءا مقومها
للجسم لكن الصورة النوعية تكون من لحوق الجسم الطبيعي المطلق او صور المركبات
تكون لاحقة بموادها التي هي في انفسها اجسام فتأمل قوله لو سط اعم اه
وانما اعتبر فيه كونه واسطة في العروض والقسم الثاني الواسطة في الثبوت
لانه اذا كان القسم الاول بان يكون مفرا محضا يكون العوارض للواسطة
العارض عرضا اوليا للموضوع فلا يحتاج الى الشرط المذكور قوله الشرط
ان يتساويه اي لا يكون ذلك الامر اعم من موضوع العلم فيجوز ان يكون
مساويا له او اخص منه وان كان اعم منه فيمنع على تقدير كونه اخص ومن
العارض بواسطة عرضا غريبا للموضوع لكن البحث عنه في الحقيقة يرجع الى البحث
عن العارض الذاتي كما في بيان العوارض لاجل الاخص بناء على الفرق بين محمول العلم
ومحمول المسئلة ولهذا لم يشترط مساواته للموضوع بل اكتفى بنفي العموم عنه
فتأمل قوله فلا حاجة اه يمكن ان يق انما جوز البحث عن العوارض لاجل
الاخص لان البحث عنها لا يخرج عن موضوع العلم والمدار على ان لا يخرج البحث
فيه عن عوارضه المنسوبة اليه واما العارض لاجل الاعم فلما كان من عوارض
الاعم المنافي للغيره فالبحث عنه يخرج عن احوال الموضوع فيحتاج الى ذلك
الشرط والجواب انه لا فرق بينهما في الغرابة فيجوز البحث عن احدهما دون الاخر

مما لا طائل تحته والبحث عن العوارض لاجل الاعم انما يخرج عن الموضوع
اذ جعل موضوع المسئلة ذلك الاعم واما اذ جعل موضوعها نفس موضوع العلم
او نوعه او عرضه الذاتية او نوعه ومحمولها ذلك العرض لاجل الاعم فلا
خروج للبحث عنه والبحث عن العارض لاجل الاخص يوجب اختلاط مسائل
العلم الاعلى الذي موضوعه ذلك الاعم والعلم الادنى الذي موضوعه الاخص منه
واعتبار الحيثية مع تجويز البحث عن العرض الغريب لا تجدي نفعا قوله لاختلاف
في ان يكون رد على الشيخ حيث زعم ان تنصيص الشيخ على تعريف المسائل بالقضايا التي
محمولاتها عوارض ذاتية لهذا الموضوع او لانواعه او عوارضه وكذا ذكر
الاحوال المنسوبة وذكر العوارض الذاتية بعدها يدل على ان الاعراض
الغريبة التي تختص بالانواع وتشير اليها ذكر الاحوال المنسوبة مبحوث عنها
في العلوم حاصل الرد انهم اتفقوا على ان العوارض العارض لاجل الاخص
عرض غريب لا ينسب الى الموضوع بحسب الحقيقة ولا يبحث عنه في العلوم فالمراد
بالاحوال المنسوبة هي الاعراض الذاتية التي ذكرت بعدها للبيان
والمراد بالعوارض الذاتية في تعريف المسائل العوارض الذاتية لافراد موضوعها
اعني موضوعات المسائل على الاطلاق لا العوارض المنسوبة الى الموضوع على
الاطلاق او على سبيل التقابل كيف وقد قال تلميذه في التحصيل لو كانت
الاعراض الغريبة يبحث عنها في العلوم لكان يدخل كل علم في كل علم آخر وايضا

قال

قال الشيخ في برهان الشفاء الاعراض الذاتية لا تجعل معلومات في مسائل
الصنائع البرهانية كما نقله المحشي فان قلت لا ريب في تحقق البحث في العلوم
عن العوارض اللاحقة لاجل الاخص قلنا نتيجة الجواب الحق من المحشي وتحقيقه
قوله حاصله الخ اه اي حاصل كلام الشارح في نفسه عن لزوم البحث عن العرض
الغريب لعله الاعم عن تجويز البحث واركان ... في تعريف الموضوع [illegible]
التقرير بين محمولات المسائل ومحمولات العلم فالبحث يحط الحال اذا كان من
الاعراض الغريبة التي هي محمولات المسائل على التقدير ... انها محمول العلم لكن [illegible]
محط البحث ومرجعه محمول العلم الذي يعرض اولا لموضوعه اعني المفهوم المردد
بين تلك المحمولات المتقابلة وحاصل الاعتراض المحشي ان ذلك المفهوم
المردد امر اعتباري حاصل بعمل العقل به واعتباره والمبحوث عنه في العلوم احوال
حقيقية متحققة في انفسها بلا عمل عقل كما يشهد به الضرورة وايضا يلزم
ح كون محمولات المسائل غير مختصة بالذات وهو خلاف ما يحكم الضرورة
ويبطله ما قاله المحشي عن الشيخ في برهان الشفاء ان الاعراض الغريبة لا تجعل مطلوبات
في المسائل قوله لعل الطبيعة من حيث هي هي اه اي مع قطع النظر عن الخلط
والعرية والعموم والخصوص اعني مطلق الشيء فالطبيعة بهذا الاعتبار
مشتملة على جميع مراتبها وحيثياتها فالعرض اللازم اللاحق لها بحيثية ما
كالعموم وان كان عرضا غريبا لها اذا اخذ بحيثية اخرى كالخصوص او

بالعكس لكنه عرض ذاتي لها من حيث هي هي لا الاتحاد بالذات مع جميعها
او بالعرض فلا اشكال تبلك المحمولات لانها عرض ذاتية لها من حيث هي هي
قوله فالعارض لامر اخص اه لفصل الاخص اذا اعتبر من حيث انه يحصل
الطبيعة الاعم المتحصلة بشخصها بتحصل والطبيعة المعتبرة فيه مع قطع النظر عن تعينه
وخصوصيته فهو متحدة مع العام من حيث هو ولو بالعرض فالعارض للامر
الاخص بهذا الاعتبار عرض ذاتي للطبيعة العام من حيث هي هي ولا يضر
في كونه العرض الذاتي اخص من المعروض واذا اعتبر خصوصيته لا من حيث
انها خصوصية محصلة للعام بل ملاحظ بعينه مع قطع النظر عن العام فهو
في هذا اللحاظ بخصوصه منفصل عن العام وان كان مخلوطا به في نفس الامر
ومن ههنا تقول ان هذا اللحاظ بعينه طرف للحفظ والثمرة باعتبارين كالعارض
له بهذا الاعتبار عرض غريب للعارض من حيث هو هو فتفكر قوله لا يجري
في العارض اه اي لا يجري هذا البحث في العارض للشيء لاجل الاعم حتى يكون
عرضا ذاتيا له باعتبار وعرضا غريبا له باعتبار آخر وذلك لان طبيعة العام
لو حدتها المبهمة الصالحة لان تحصل بالكل قد تعتبر فيما يندرج تحتها ومنفصلة
عن الخاص في الخارج الوجود لها والاي دد تحقق الخاص بعينها ذ ههنا كذب
وجوده الى ذلك الخاص بالعرض بخلاف الطبيعة الخاص بخصوصها كما عرفت فالعارض
الذاتي للعام لما هو هو عام لم يكن عرضا ذاتيا للخاص بما هو خاص ومنفصل عنه العام

فتفكر فانه

فتفكر فانه دقيق قوله فان الاعم بوحدته المبهمة الخ فان قلت ان الطبيعة
باعتبار الوحدة المبهمة هو الشيء مطلقا وهذه الوحدة وحدة عقلية فلا
يكون بهذا الاعتبار موجودا في الخارج ومتحدا مع الخاص لان هذه الحيثية
الاطلاقية مما يأبى عنه وبهذا الاعتبار يتعدى الحكم عليها الى الافراد قلنا المراد
ههنا مطلق الطبيعة المأخوذة من حيث هي مع قطع النظر عن العموم والخصوص
اعني موضوع المهملة فلنا الذات يجب وحدة الطبيعة المطلقة ولما تعدد الذات
ايضا يجب تعدد الافراد اذ ليس لها اعتبار زائد على اعتبار نفس الماهية
الطبيعة وهو مشتمل على جميع الحيثيات كما حققه المحشي في مواضع عديدة من تحريراته
فالمراد بالوحدة المبهمة ههنا اعتبار مطلق الطبيعة التي هي كل المبهم فنقول انها
من حيث وحدتها المبهمة الصالحة لان تحصل بكل من خصوصية من جزئياتها
معروضة للاطلاق والعموم والكلية ونحوها بلحاظ العقل ووجودها في الخارج
وجود الهي في الكثير قبلية بالذات نعم مع وصف العموم ليس بموجود في الخارج
قال المحشي على شرح المواقف العموم في اعتبار العموم ليس قيدا فتحقق في كل
خصوصية نفس العام لا مع وصف العموم تحقيقه ان الانسان مثلا يمكن ان يلاحظ
بشرط شيء فيعرض لها الجزئية وان يلاحظ بلا شرط شيء فيعرض لها الكلية
ويكون كليا طبيعيا فيصح ان يقال ان الطبيعة الانسانية لوحدتها المبهمة المتحصلة
بخصوصية موجودة في الخارج لوجود الهي مشترك بين وجودات افرادها و

وصورتها العقلية متصفة بالكلية وهذا النحو من الوجود وجود آبى لا ينتفى بانتفاء
فرد بل لا يشعر بانتفاء جميع الافراد ويتحقق بتحقق فرد ما وينتفى بانتفاء جميع الافراد
بخلاف مطلق الطبيعة فانها واحدة بوحدة الطبيعة قلنا فلها وجود آبى قبل الكثرة
وهى متعددة بالذات بتعدد الافراد فلها وجود طبيعى ايضا مع الكثرة فيتحقق
بتحقق فرد وينتفى بانتفاء فرد ما فتامل قوله فهو ليس عارضا للامر الاخص اه
بل هو عارض لحقيقة الموضوع من حيث الانطباق على البعض الجزئيات او
ايضا لا يجرى فى العارض لاجل الاعم ليس من جزئيات الاخص حتى يكون العارض
للاعم عارضا للاخص من حيث المطابقة على الجزئيات كلا او بعضا فعلى هذا
يوخذ طبيعة الموضوع بحيث تصلح ان يكون موضوعا للمحصورة كما انها فى الجواب
الاول يوخذ بحيث تصلح ان يكون موضوعا للمهملة القدماء او موضوعا للطبيعية
كما ذكرنا فتامل قوله ان الاشكال فى العارض للاخص اه سواء كان عارضا
لذاته كالحركة والسكون او لاجل امر اخص كاستعداد الحرق والالتيام العارض
للجسم الطبيعى لاجل الفلكية اما ذكره السيد قده فى شرح الرسالة بناء على توهم
ان مورد الاشكال هو العارض الاخص مطلقا ومنشأ هذا التوهم ذكر المحمولات
التى هى الاخص من موضوع العلم فى بيان مورد الاشكال وهى قد يكون
عارضا لذاته كما فى قولهم الفلك متحرك دائما والارض ساكنة دائما من
الاعراض الاولية للجسم الطبيعى وقد يكون عارضا لاجل الانواع كاستعداد

الحرق والالتيام

الحرق والالتيام قوله ان الاشكال انما هو الخ يعنى مورد الاشكال
العارض لاجل الاخص لخصوصه وانما عمم الشمول فى تعريف العرض الذاتى لادخال
العارض الذاتى للاخص لان ادخال العارض لاجل الاخص ايضا فهو عرض
غريب على ما صرح به الشيخ وغيره قوله وقد عرفت اه حاصل الجواب ان
العارض لاجل الاخص عرض ذاتى باعتبار وعرض غريب باعتبار آخر
والبحث عنه انما هو باعتبار انه عرض ذاتى لا مطلقا قوله اختلاف اللازم
الخ الحقيقة ان اللوازم المخصوصة تختلف فهى تدل على اختلاف الموصوفات
بالشخص واختلاف اللوازم الكلية تدل على اختلاف ملزوماتها بالطبائع الكلية
نوعية او جنسية واما مثل سواد اللازم للحبشى وصفرة اللازم للرومى وهما
صفتان للانسان فهو لازم للمزاج المعين وذلك فى كل منهما مخالف بالماهية
الاخر وبالجملة كل لازم كلى فهو مستند الى مبدأ كلى هو مخالف للماهية بالماهية لمبدأ
كل لازم كذلك فالافراد مختلفة بالنوع لاختلاف انواع الفردية وكذا الازواج
لاختلاف انواع الزوجية وكذا المنحنية انواع مختلفة باختلاف الانحناء نوعا
واما المستقيم فهو نوع واحد لعدم الاختلاف فى الاستقامة فتامل قوله اى
عن القسم الذى بخصوصه اه ان يكون شاملة لجميع افراده على الاطراد مع
المقابل ومن حيث الترديد قال فى الحاشية فيه اشارة الى ان الخاصة شاملة
وغير شاملة فى الحقيقة خاصة للاخص كما ان اللازم الاعم فى الحقيقة لازم

للاعم تشهد وفيه ان الامر كذلك اذا كان الاخص واسطة في العروض او القسم
الثاني الواسطة في الثبوت واما اذا كان سبقه الخص بالثبوت لبعض الافراد
الماهية فلانم انها خاصة للاخص لانه ليس معروضا حقيقيا لها بل المعروض
بالحقيقة ماهية وتلك البعض الا ان يقال المعروض في تلك الماهية من حيث انطباقها
على البعض الافراد وهي بهذه الحيثية اخص منها باعتبار نفسها على الاطلاق
ان يكون العارض من حيث هي ويمكن ان يقال المراد بالخصوصية
واختصاص على المعروض مما يكفي طبيعة العروض لما هي لعروضه لها من غير ان
يتوقف على اعتبار خصوصية نوعية بعينها وان كان اخص كالحركة والسكون
فكل واحد منها ممكن الثبوت لجميع افراد طبيعة الجسم الطبيعي من حيث استعداده
الذاتية وان لم تتصف الابعاد لذلك الجميع بالفعل ولعل هذا هو المراد بالخاصة
الشاملة معرشاملة يتوقف ثبوتها على اعتبار طبيعة خصوصية معينة فهي بالحقيقة
خاصة للاخص اللهم الا ان يقال انه مخالف لما سيأتي بان من الحشي في توجيه
كلام الشيخ من ان عد الشامل على سبيل التقابل مطلقا سواء كان من قبيل الحركة
والسكون او الزوجية والفردية من الاعراض الذاتية مما يتجه فتدبر **قوله**
الاستشهاد انما تم اه وذلك لانه ان اريد بالعرض الاولي ما يلحق الشيء لذاته
فلا نفهم من كلام الشيخ ان العارض لاجل الاخص عرض اولي للجنس لا بانفراده
ولا مع الانضمام لمقابل اليه بل المفهوم المردد ايضا ليس لعرض اولي لانه انما يعرض

الجنس

الجنس بواسطة مفهوم مردد او واسطة في العروض والقسم الثاني من الواسطة في
الثبوت كلحوق المفهوم المردد بين الضاحك وغيره بواسطة عروض المفهوم
المردد بين الناطق وغيره فلا تم الاستشهاد اولا للمعروض لا الثاني بحسب
حيث قال يدل على ان العرض لذاته بالحقيقة هو المفهوم المردد وايضا
لا يلزم من نفي الاولية عن تلك العوارض بالنسبة الى الجنس في ذلك نفي كونها
عوارض ذاتية بالمعنى الاعم منها فلا يفيد للمعترض فالمراد بالاولية مطلق الى
عرض الذاتية حتى يكون معنى كلام الشيخ في زعم المعترض ان القسمة الاولية
قد يكون محصلة للجنس وقد يكون كافية بصود مخصصة من الاعراض الذاتية
للقسم والمقسم بان يكون طبيعة الجنس مع قطع النظر عن المنوعات كافية
لعروضها حتى يمكن اتصاف جميع افراده بها بحسب الاستعداد الذاتي
للجنس كالحركة والسكون فهذا عوارض ذاتية للجنس على الاطلاق من حيث
استعداده الذاتية ومخصصة له بحسب العروض بالفعل لعدم اجتماعهما فعلا و
قد يكون العقود ليست عرضا ذاتية للجنس على الاطلاق بالاعتبار المذكور
بل مع مقابلها كالزوجية والفردية في قسمة العدد فهي عرض ذاتية لا
على الاطلاق وللمقسم من حيث القسمة فقد ظهر ان الشيخ انما فرحبا من
الشاملة على الاطلاق لا عن العوارض الذاتية ويتضح جواب الشارح قوله
اما العوارض لا يكون للجنس لذاته ان كانت القسمة اليها اولية فرانها بالقسمة

اعراض ذاتية للجنس لا على الاطلاق ولا مع المقابل وان كانت القسمة بها اولية اى واردة على الجنس بلا واسطة قسم اخر اى شىء من اقسامه اليها وهذا هو المراد بقوله فهى من حيث القسمة اولية واما بذاتها فليست باولية فهى مسماة بالاولية بمعنى ان القسمة اليها اولية بعدها من الاعراض الذاتية للجنس بحسب المجاز لا بحسب الحقيقة وان كان المفهوم المردد بينهما عرضا ذاتيا حقيقة للحوق بواسطة المساوى اعنى المفهوم المردد الاخر بين المنوعات ولا يصح حمل كلامه على ان المقصود فى التقسيم الاول من هذين التقسيمين الذين هما بحسب العوارض اعراضا اولية للجنس على الاطلاق حقيقة وفى التقسيم الثانى على سبيل التقابل كما توهمه بعض الناظرين لظهور ان كل منهما من المسائل على سبيل التقابل لا ان المقصود فى التقسيم الاول منهما من الاعراض الممكنة الثبوت لطبيعة الجنس على الاطلاق من حيث استعدادها الذاتى ويدل عليه قول القانون بعد الشيخ ايضا فهى من الاعراض الذاتية للجنس مطلقا بحسب المجاز دون الحقيقة وانما العرض الذاتى حقيقة فى كلا القسمين هو المفهوم المردد قال فى الحاشية المتعلقة بقوله اذ كان المراد الاول المعنى الثانى اخص من العرض الذاتى ونفى الاخص لا يستلزم نفى الاعم والمعنى الثالث اعم منه ونفى الاعم وان استلزم نفى الاخص لكنه ليس المراد ههنا والا يكون الحركة والسكون ونحوهما اعراضا ذاتية فظهر بوضوح ان المراد بالعرض الاولى المتحاذى فى كلام الشيخ المعنى

ان يكون

٨٤

ان يكون المعنى الاول حتى يتم الاستشهاد للسائل المحقق واما اذا اريد المعنى الثانى فلا يتم للسائل وهو ظاهر كما بيناه واما عدم اتمامه للمجيب فلان المعنى الثانى اخص من الاول ونفى الاخص لا يستلزم نفى الاعم وفى ما نحن فيه لا يجوز المعنى الثالث والا يكون مثل الحركة والسكون اعراضا ذاتية اولية لشىء من انواع الجسم الطبيعى لانهما محمولان على الاعم منهما وهو الجسم الطبيعى مطلقا وقد قال الشيخ فى بيان المعنى الثالث هو ان لا يكون الشىء محمولا على الاعم من الذى قيل انه اولا مع ان الشيخ عدهما من الاعراض الاولية لكل من الاقسام فتدبر قوله فى هذا الموضوع اى فى البرهان لا فى العبارة المستشهدة بها والا لم يصح كما بيناه نقل عن المحشى الا اى الاولية البرهان يحيى بهذا المعنى قوله اى اذا اعتبر ذلك الجنس لا بشرط شىء ولعل مراده وحده المبهمة لان الشىء اذا اعتبر نفسه مع قطع النظر كونه بشرط شىء والا بشرط شىء كما فى موضوع المهملة يكون العوارض الخارجية كلها عوارض اولية سواء كانت بحسب القسمة اولية او بحسب القسمة الثانوية فالفرق بينهما بالاولية والاولية للجنس انما هو بذلك الاعتبار لا بهذا الاعتبار فتامل قوله فان من الممكن ان يكون اه هذا يدل على ان قبل الحركة والسكون من الاعراض الذاتية للجسم المطلق بحسب استعداده الذاتى وامكان ثبوتهما له فالعرض الذاتى للجسم المطلق حقيقة هو مكانهما لانفسهما سواء اخذنا على الانفراد او مع المقابل بعد هما

من الاعراض الذاتية بحسب التجوز ولها محة وان كان المفهوم المرادف منهما عرضا اوليا بخلاف مثل الزوجية والفردية وان كان الحامل لانهما وهما ليس طبيعة العدد من حيث اطلاقهما بل من حيث الخصوصيات النوعية فامكانهما ليس من العوارض الاولية لطبيعة العدد من حيث الاطلاق بل انواعها وهذا هو الفرق بين مثل الحركة والسكون وبين مثل الزوجية والفردية واما انفسهما فليست من الاعراض الذاتية للجنس على الاطلاق فهما مشتركان في هذا الحكم السلبي قوله عدم الشامل على سبيل التقابل اه اي هذا على سبيل الترديد على ما كان الكلام فيه وهو العارض لاجل الاخص وتماشاة مع السائل حيث كان بناء سواله على توهم ان الكلام في العارض الاخص مطلقا فافهم قوله سواء كان من قبيل الحركة اه لان كلامه يدل على ان مثل الزوجية ليس عرضا ذاتيا للجنس مطلقا لا امكانها الذاتي ولا بحسب انفسها كما مر واما مثل الحركة فهو من الاعراض الذاتية للجنس بحسب امكانها بالطبيعة الجسم مطلقا لا بحسب انفسها بحسب الثبوت بالفعل فكل منهما بحسب انفسها عدم شامل بالفعل لجميع افراد ذلك الجنس المعروض لان الفلك غير ساكن بالفعل والارض ساكن غير متحركة الذاتية للجسم المطلق لا يوجب كون الحركة بالفعل من العرض الذاتي حقيقة الا ترى ان الوجود بالفعل ليس عرضا ذاتيا للممكن المعدوم

ازلا

ازلا وابدا قوله وفيه انه لو سلم اه وفيه اشارة الى ان منع كون المراد بالاول العرض الذاتي بل هو على ظاهره اعني ما يلحق الشيء لذاته مثل الحركة وان كان اخص يكون عرضا اوليا للجنس حقيقة لانتفاء الواسطة على الوجهين بخلاف مثل الزوجية ولا يلزم منه ان لا يكون من الاعراض الذاتية مطلقا للجنس بحسب الحقيقة لان نفي الاخص لا يستلزم نفي الاعم فلا تم استشهاده بكلامه على ان العارض الشامل على سبيل التقابل عرض ذاتي بحسب المجاز لا الحقيقة لجواز ان يراد المعنى الثالث المعتبر فيه لحوق عرضه للاعم فيجوز ان يعرض الشيء لاجل الاخص ويكون عرضا اوليا بحسب الحقيقة فعلى هذا الفرض لا تم الاستشهاد به للشارح لانا نقول صح تفسير معنى كلامه بما مر ولان كل من الحركة والسكون والزوجية والفردية والسكون فتامل يكون من الاعراض الاولية للجنس بالمعنى فلا معنى لنفي الاولية للزوجية والفردية واثباتها للحركة والسكون فتامل قوله لما عرفت ان الزوجية اه اي فيما سبق من المحقق من ان المعتبر في موضوع العلم النفس الطبيعة من حيث هي لا من حيث العموم ولا من حيث الخصوص او الطبيعة من انها سارية في الافراد كلا او بعضا فما يلحق الشيء بعد التنوع لم يكن عرضا ذاتيا له من حيث الاطلاق ويكون عرضا ذاتيا له من حيث هو وكذا يكون

عرضا ذاتيا له من الزمان في بعض الافراد عرضا غريبا له مع هذه قوله
لم يتوجه بهذا الجواب اه لان السؤال ح لم يكن منوطا على ان كون
تلك المحمولات بعضها مقابلا للبعض حتى يرد ان تلك المحمولات
ليس بينها تقابل التضاد ولا العدم والملكة بل على انها مع تقابلها
شاملة لجميع الافراد الموضوع وان لم يكن تلك المقابلات محمولات
لعدم تعلق الغرض العلمي بها قوله وتلك المحمولات اه بيان لتفصيل الجواب
الحق بحيث ان تلك الجواب المحمولات لعدم تعلق الغرض عوارض ذاتية
للموضوع والمأخوذ بتلك الحيثية على جميع هذه التقادير ولا يتوقف على
شمولها لجميع الافراد او على كون مقابلاتها محمولات مسائل اخرى
قوله قال الفارابي اه هذا دليل على ان المعتبر في الموضوع نفسه من حيث هو
اعني مطلق الشيء المشتمل على جميع الاعتبارات والحيثيات من التخصيص
والتعميم ومحل الاستشهاد قوله العلم الطبيعي له موضوع يشتمل على جميع الطبيعيات
ولمتعلقاتها ما يحتمله العلوم الكلية الى العلوم الجزئية فتفكر قوله الا انه يشمول
اه اي على سبيل التوزيع بان يتحقق احدهما في بعض الافراد والآخر
في السواد بحيث لا يشذ عنها فرد والمتضايف بما هو متضايف لا يمتنع
ذلك ان يجوز تحققهما معا في بعض الافراد لو يحصل وانتفائهما في
بعض لا اه واما شمول البعض المتقابلين لجميع الموجودات على سبيل التوزيع

كالعلة

كالعلة والمعلولية فهو امر خارج عنهما كالوجوب والامكان لا بحسب
استعداد طبيعة المتضايف فلا بد من صرف كلام الشيخ عن ظاهره الى
ما حمل عليه الشارح المحقق فلا يرد ان المتبادر من قوله بل السلب فقد
اعتبر ههنا جميع اقسام التقابل غير الايجاب والسلب فتأمل قوله وكون التقدم
والتأخر الخ جواب آخر عن ايراد بعض الناظرين حيث قال الظ
ان المتضايف كالضد والتقدم الخاص في هذا الحكم كيف لا والتقدم
والتأخر ونحوهما كالعلية والمعلولية بالنسبة الى الموجود المطلق الذي
هو موضوع العلم الالهي ومن هذا القبيل اي شامل لجميع افراد الموضوع
مع انهما متضايفان وحاصل الجواب ان كونهما اعراضا ذاتية شاملة
لجميع الافراد الموضوع لا يقتضي اعتبار المتضايف الا ان كل واحد منهما
شامل له مع عدم الخاص وايضا شمولهما على سبيل التوزيع ليس
باعتبار التضايف بل مع عدم اعتباره بامر خارج عنهما كما مر قوله
فان التقابل السلبي اه لان تمثل الشيء في العارضية لا يكون ممتنع الاجتماع
معه الا اذا كان فردا وهو رفعه بمعنى السلب البسيط بخلاف السلب البسيط (?)
فانه تقابل الايجاب لذاته قوله لانواع المقسم فقط اه وبهذا يندفع
ما قيل ان المقصود من الاستشهاد بكلام الشيخ بيان ان العوارض المختصة
بانواع الموضوع التي بينها تضاد مشهور ليس اعراضا ذاتية للموضوع

مع ان هذا الكلام صريح فى كونها من الاعراض الذاتية حيث جعل لقسمة ا
اليها عن القسمة بالاعراض الذاتية وكيف يستدل بكلامه على نقيض
ما هو صريحه ولا يتوهم ايضا ان كلامه هذا يدل على ان مثل الاستقامة
والانحناء والزوجية والفردية وبالجملة كل ما يحمل على الموضوع عينه وعلى
نقيضه وعدمه انما هو من الاعراض الذاتية للموضوع وهو خلاف
ما حققه سابقا لانه انما جعل ههنا من الاعراض الذاتية للموضوع من
حيث القسمة والترديد لا باعتبار نفسها بخلاف العوارض التى يكون
القسمة لها للتقابل بالتضاد الحقيقى او عدم الملكة اذ المفهوم المردد بينهما
لم يعتد الحصر والشمول فلا يكون اعراضا ذاتية اصلا الا من حيث القسمة ولا من
حيث نفسها فتامل قوله ذهب المتقدمون الخ قال السند قدس سره
ما حاصله ان الاشياء يتوصل بعضها الى البعض فى الوجود الخارجى بالقاء النار
الى الحرارة للماء كذلك يتوصل بعضها الى البعض فى الوجود الذهنى كما هو يتحصل
بالمعلومات الى المجهولات ولا يمكن ان يتوصل بكل معلوم الى اى مجهول
لمناسبة بينهما ولا يمكن معرفتها بالتفصيل لعدم تناهيها بل على وجه كلى
فوجب اعتبار العوارض الكلية تنبئ عن المناسبة ليحكم عليها الاحكام المتعلقة
بالايصال على الوجه الكلى ولما لم يكن للمعلومات عوارض يعتبر فيها الايصال
بحيث يكون لها مزيد اختصاص به بسبب تلك المناسبة الا لحوقها لها بسبب الذ

بشرط

بشرط الوجود الذهنى فلا بد ان يبحث فى هذا العلم عن احوال تلك العوارض
من حيث الايصال او يبحث فيه هذا البحث اجمالا واما التفصيل فلان المنطقى يبحث
عن العوارض الكلى الذاتى والعرضى والحد والرسم والمعرف وعن القضية
ونقيضها وعكسها والحجة وغيرها ولا شك انها معقولات ثانية فهى موضوع
المنطق قوله وعدل المتاخرون عنه اه المتاخرون لما راوا ان البحث فى المنطق
عن بعض المعقولات الثانية ايضا بان يجعل محمولات فى مسائله كما يقال الجنس كلى او لا
والخاصة عرض والموجبة تنعكس جزئية الى غير ذلك والمبحوث عنه فى العلم
ما يجب ان يكون من احوال الموضوع لا نفسه بان موضوعه ما ثبتا ولما
وغيرها اليه موضوعا جميع مسائله اعنى المعقولات مطلقا وهى المعلوم
التصورى والتصديقى من حيث الايصال قوله وانت خبير بان اه هذا جواب
عن شبهة المتاخرين حاصله ان تلك المحمولات يبحث عنها من حيث هى حال
للمعقولات الخ لا من حيث هى معقولات ثانية قوله ثم المعلوم التصورى اه تفصيله
ان المعلوم التصورى او التصديقى اما ان يعتبر نفس مفهومه من حيث هو هو
فبهذا الاعتبار لا يمكن اجراء الاحكام المختلفة الواردة على موضوعات المسائل
عليه من حيث الايصال على وجه كلى بحيث يصح عنه استنباط احكام تلك
الموضوعات كما يظهر بالتامل وهكذا مفهوم المعقولات الثانية وبعد مفهومه
من حيث الانطباق على الجزئيات منها المعقولات الاولى وهى يصح ان يتعلق بها البحث

من حيث الايصال على ذلك الوجه كمفهوم الكلي والمعرف والقضية الحملية
والظاهر انها وان كانت معقولات ثانية في المرتبة الثالثة والرابعة كالعام القضية
وتناقضها وانعكاسها فهي معقولات ثانية لان مرادهم بها هنا من عوارض
لاحقة للاشياء في الذهن فقط بشرط الوجود الذهني فلا بد من رجوعها
اليها فتفكر قوله ويمكن ان يعلم اه قال المحشي في حاشية الحاشية على شرح
الموقف بل النظر الصحيح يحكم بان المعقول الثاني على قسمين الاول ان يكون
الذهن فقط طرفا للعروض والثاني ان الوجود الذهني شرط للعروض ايضا
والاول يبحث عنه في علم ما بعد الطبيعة كالوجود والتشخص والثاني يبحث عنه
في علم المنطق كالكلية والجزئية فقوله ايضا يدل على ان المعتبر في القسم الثاني
ايضا كون الذهن فقط طرفا للعروض الا ان المعتبر فيه مع ذلك شرطية
الوجود الذهني ايضا فلم يكن التقسيم على ما ينبغي فلا بد ان يقدر في الاول قيد آخر
وهو نفي شرطية الوجود الذهني ولهذا ذكر القيد ههنا فقال قوله
ما يكون الذهن فقط اه ينبغي ان المعتبر في المعقولات الثانية مطلقا امران احدهما
ان يكون الذهن طرفا للعروض مع قطع النظر عن كون الوجود الذهني شرطا
للعروض او قيدا للمعروض والاخر الوجود نحو منها عن العوارض
الخارجية وثانيهما ان لا يكون الخارج طرفا للعروض وهذا معنى قوله فقط
ويتفرع عليه ان لا يكون فرده موجودا في الخارج واحترز به عن لوازم الماهية

بناء على

بناء على ان حيثية اقتضاء الملزومات بحسب نفس الامر مطلقا لا باعتبار
الوجود دائما بل حاصل تلك اللوازم ووجود الواجب وجود حقيقي ليس من
افراد الوجود المصدري الذي هو امر انتزاعي من المعقولات الثانية وافراد مفهومها
الوجود بحسب تحققه هي حصص لا عبارات ولا يرد ان الوجود الواحد فرد الوجود
المصدري والاعيان الخارجية افراد للوجود مع ان الوجود الموجود من
المعقولات الثانية فان قيل الماهية متصفة في الخارج بالوجود فيكون الخارج طرفا
لعروضه قلنا ليس في الخارج الا الماهية لكن العقل بصرافة التحليل ينتزع
عنها الوجود فيكون طرفا لاتصافها بهذه الملاحظة هكذا حقق المحشي في
حواشيه ثم قال وبما قررنا ظهر لك ان طرف اتصاف الماهية بالوجود ذهن الملاحظ
دون الذهن والخارج قوله والمعقولات الثانية مثل الكليات والمشتقات
والقضايا المعقولة المعقودة منها كلها ذهنيات وههنا ابحاث دقيقة
لا يليق ذكرها في هذه الرسالة قوله موصلا بعيدا اه هذا اذا كان القياس الى النوع
الاسفل كالجنس بالقياس الى الانسان واما بالقياس الى ما تقومه كالحيوان
فهو موصل قريب هكذا كل موصل بالقياس الى المطلوب فهو قريب بالقياس الى ما
يحصل منه بلا واسطة فجوزان يبحث عنه في المنطق بهذا الاعتبار فان تصور
الاجزاء بالغا ما بلغ يحصل تصور في تعريف بالكنه قوله فلا تتجه انه اه بناء السؤال
على توهم ان المقصد الراجع ههنا موصوف الموصل البعيد لا البعيد الموصل

القريب حتى يكون هو الموضوع خاصة دون الموصل البعيد والابعد فرد عليه
انه لاحاجة الى هذا التكلف لعدم القران موضوع المسئلة قد يكون هو موضوع العلم
كما صرح به الفاضل الطوسى وايضا لو التزم كون الموضوع فى جميع المسائل
بالحقيقة هو موضوع العلم كما يعنى ارجاع قولهم الحس كذا الى ان الحد
بتاليف من الاجزاء الذى هو كذا فان موضوع العلم هو المعرف واما الحد
فهو نوع منه مشار اليه فى لزوم الارجاع مثل شان بعض الحكماء ولا احد بعاطل
الاول حكم وارجاعه الحشى بان المقصد ارجاع محمولاتها الى احوالها
قوله ولا اشكال انه يحصل بحسب تلك الاحوال احوال الموصل القريب وذلك
لا نخالف ان يكون موضوع المسئلة جزء الموضوع العلم او نوعه او جميع
البحث فى العلم الى احوال الموضوع مع ان الموضوعات هى المفهومات
من حيث الانطباق على الجزئيات ومفهوم الجنس جزء لمفهوم الحد
بل ما صدق عليه الجنس لما يصدق عليه الحد فعلى تقدير كون المقصد
ارجاع تلك الموضوعات الى الموصل
القريبة الحاجة الى العلماء وذلك
ما فيه فتفكر تمت هذه
النسخه فى سنه ۱۲۴۳
بود که با تمام انجامید و کاتبه عبد القادر بخاری بن میرزا محمد ناصر بخاری

سال ۱۳۱۸ خورشیدی
بازبینی شد

حمد لمن تنزه عن نسبة الفنا
سبحانه ذو الجلال عن العجز والـ...
وهو القدير ليس عنده لما تقضى
ما ذا على من غتصم لشوق اله
قد خاب من تقربه كل من طغى

نفسى براح سوء لك كانت غلية
يحطى الما اساقك صارت علية
عينى بدمع حبك ليست بخيلة
لم يبق غير حرقة قلبى وسيلة
انظر بعين عفوك يا مرجع الرجا

يا لائم المذنب يا باذل الشقوة
قد حوت رزايا لكم فيه لم القوة
يا بحر لا ننده منكم الطبوة
من فتحه الوعيه قد صفرت الوجوه
طوبى لمن ان عده وصاله اللقا

يا كاشف الغموم علوا من ارتجاك
اين المفاز يوم عسير لمن عصاك
حرز امن المنايى قد تحته عن من عطاك
لم يسمع الدعاء ولا يستجيب سواك
لن يغفر الذنوب ولا يمحو الخطا

انت قد ابدعت يا رب السموات العلا
مورثا للعبد خيرا انت اسلكت البلا
كل انسان رسولا با غيا يا لابتلا
انتجيب انا دعونا ربنا صل على
سيد يا دي مني منتة بين الورى
احمد

رب احيي قلبي من سنة الانام
واحشرني في القيامة في زمرة العظام
اوصل الهي انت عليم علي المرام
صل على النبي وعلى آله الكرام
دائما شوقه بملاقيه قد شفى

لمحرره عفي عنه
١٢٤٦

كم من حبيب غصة اعني منا له
كم من ظماء معرفة غني ما له
كم منتة ولو كم تستاع حاله
كم من غريق بحر علوم مقاله
بين الورى قد اشتهر دونما بها

بعض العباد نال رضاء حبيبه
بعض السقيم قد تاب دواء طبيبه
ولبعض تحاب سواء لبيبه
بعض الشفيق طاح دعاء كبيبه
النعم على انت … من بي

ليس عندي ما لي وادفع حب الحاج لنا
انا عبد سقيم لطفك نشفي لنا
ضاعت الآمال والبوس لا ينفع لنا
غير عفو انك الله عفوك لو ائح لنا
ان تواخذ فلا نطيق سوى ويلنا

لم يدع هون فؤادي لم ازل زادا لقليل
ليس لي يا دالبابك سوى انت الدليل
انت ستار المعاصي انت عفار الذليل
انت رب دهر منك العطا تروا الجليل
انت حي قادر النعم علينا ما لنا
نفع

ربنا احشرنا لديك من عباد الصالحين
ثبت اقدامي التي في مسالك الفائزين
لا تعذبني ولا تفضحني عند الطارقين
ليس معبود سواك انت خير الناصرين
اعطني عتقا من النيران في يوم الحزن

احمد محمود خلق رحمة للعالمين
عادل في حكمه نور امام المتقين
خائض البحر العميق اخذ الدر اليقين
طيب البطحا حبيب الله شفيع المذنبين
صادق في وعده سلطان ارباب النجا

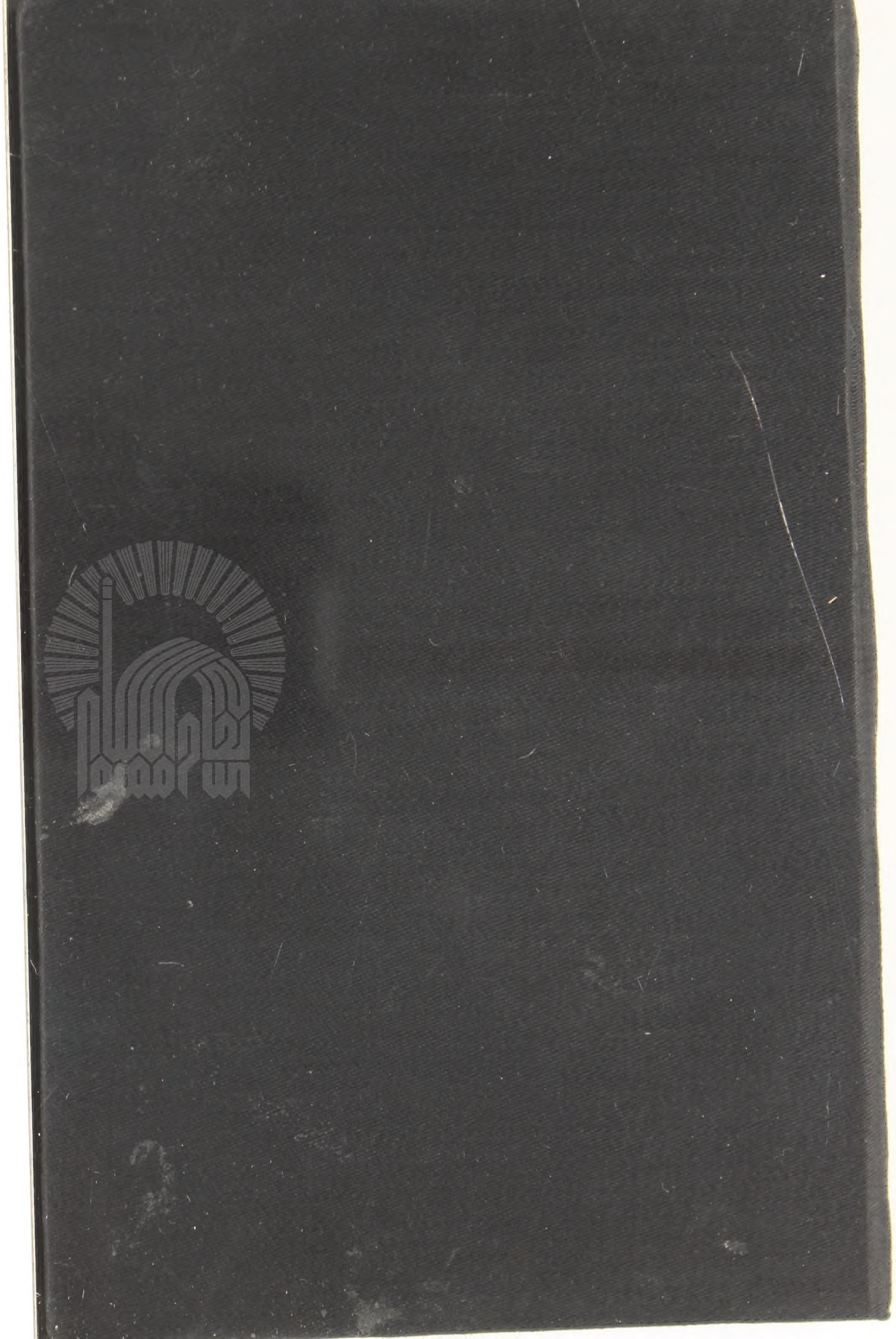
۹۰ ر

رب وفقني لرضاك ولا تسخط علي
قلت لا تقنط فارجو رحمة انظر اليه
لست محتاجا فقط بل مفتقر كل شيء
لا يشوقني ولا يحضر الا انت حتى
ان بحر الشوق يورث من ملاقيه شقا
لمحرره ... لمحمد الباء

ربنا افتح باب فضلك لا تجبني ومن
كان محبوبا بقلبي انت حتى ذو المنى
وامح ما اخطأته قولا وفعلا بت عني
ذلك الذنب اليك لا تعصني ولن
يغفر العصيان الا انت يا رب السما

بازبینی شد ۱۳۷۱ ش

سال ۱۳۶۸ خورشیدی
بازبینی شد

کتابخانه آستان قدس
بخش خطی

بازبینی شد
۱۳۵۲ خ